BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

UITGEGEVEN DOOR HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

DEEL 97

's-GRAVENHAGE - MARTINUS NIJHOFF - 1938

BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERL.-INDIË

N.V. DE NEDERLANDSCHE BOEK- EN STEENDRUKKERIJ
VOORHEEN H. L. SMITS, WESTEINDE 135, DEN HAAG

INHOUD

Notulen van de Bestuurs- en Algemeene Vergaderingen.

AANTEEKENINGEN OVER DE ARJUNA-WIWĀHA OP TJANDI DJAGO.

(Met drie platen).

DOOR

TH. P. GALESTIN.

I.

Aan het slot van het artikel waarin Dr. P. V. van Stein Callenfels de verklaring gaf van de beteekenis der reliefs aan het tweede terras van Tjandi Djago — naar hij kon aantoonen waren dat illustraties van het Pārthayajña — gaf hij kennis van zijn voornemen om het slot van dat verhaal aan een apart onderzoek te onderwerpen [1]).

Uit dat onderzoek bleek, dat het vervolg van het Pārthayajña op Tjandi Djago was afgebeeld in den vorm van illustraties der Oud-Javaansche kakawin Arjuna-Wiwāha [2]).

Voor bijzonderheden naar beide studies verwijzend, kunnen wij, voor ons doel, volstaan met er aan te herinneren, dat, volgens dezen geleerde, het begin van de Arjuna-Wiwāha, voor zoover dat aan den tempel gespaard bleef, te vinden is op het relief, dat afgebeeld staat op foto 177 der bekende Tjandi-Djago monografie van Dr. J. L. A. Brandes. De volgorde van de reliefs, geciteerd volgens de foto's der monografie, is, altijd volgens van Stein Callenfels: 177, 176, 175, 196, ... 182, ... 181, ... 180—178 [3]).

Naar aanleiding van een studie over een ander onderwerp, hadden wij gelegenheid deze reliefs aan een nieuw onderzoek te onderwerpen, waaruit bleek, dat het wellicht mogelijk is om de opvattingen van van Stein Callenfels — zij het ook voor een zeer klein gedeelte — te herzien.

---

1) Verklaring van Basreliefs-series, B. De Basreliefs aan het tweede terras van Tjandi Toempang, T. B. G., 58, p. 361—379.

2) De Mintaraga-basreliefs aan de Oud-Javaansche bouwwerken, Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië I, 1925, p. 36—53.

3) Vgl. Prof. Dr. N. J. Krom, Inleiding tot de Hindoe-Javaansche kunst, 2e dr., II, 1923, p. 119—120; vgl. onze plattegrond, afb. 8.

Ons betoog komt, in het kort, op het volgende neer. Voor zoover wij kunnen nagaan zijn er twee feiten, die van Stein Callenfels er toe hebben gebracht de Arjuna-Wiwāha op relief 177 te laten beginnen. Ten eerste wijst hij op de belangrijkheid van den Noord-Westhoek van den tempel als aanvangspunt en eindpunt van afgebeelde verhalen op Tjandi Djago. Ten tweede staat — volgens hem — de vermelding van de nymfen, die Arjuna zullen trachten te verleiden in de kakawin bij de episode der schepping van die nymfen door Brahmā en Indra, waarbij de eerste vier hoofden, de tweede vele oogen krijgt.

Waar nu Brahmā en Indra voorkomen op relief 196 is het — volgens hem — mogelijk, dat het verhaal op Tjandi Djago ook dit keer bij den Noord-Westhoek begint en wel bij reliefs 177 en 176, waarop zeven personen zijn afgebeeld, die — volgens hem — de zeven nymfen zijn, bezig om de van Indra gekregen opdracht Arjuna te verleiden uit te voeren.

Zooals uit het volgende zal blijken bestaat er aanleiding den door Dr. Poerbatjaraka uitgegeven tekst [1]) ter hand te nemen om te zien hoe, in de op de reliefs volgens van Stein Callenfels gevolgde kakawin, de volgorde der episodes precies is. Daarbij blijkt het volgende:

1°	vermelding van schoone vrouwen in den hemel; zeven worden voor een bepaald doel gekozen	Z. I, 7.
2°	zij worden geliefkoosd door de goden, brengen hulde aan de goden, waarbij Brahmā vier hoofden, Indra veel oogen krijgt	Z. I, 8.
3°	opdracht om Arjuna te verleiden . . .	Z. I, 9.
4°	vertrek der nymfen	Z. I, 9—10.
5°	tocht naar Arjuna's verblijf	Z. I, 11—Z. IV, 10.
6°	opschik der nymfen	Z. II, 5 begin.
7°	tocht naar de plaats van ascese	Z IV, 5 begin.
8°	pogingen tot verleiding	Z. IV.

Aangezien nu op relief 176 duidelijk sprake is van een zich tooiende nymf, denkt van Stein Callenfels direct aan een dergelijke figuur op Tjandi Soerawana waar die figuur één der zeven nymfen is, die zich mooi maken alvorens Arjuna te gaan verleiden. Op Tjandi Soerawana — merken wij op — zijn de *zes andere* nymfen voorge-

[1]) Arjuna-Wiwāha, tekst en vertaling, door Dr. R. Ng. Poerbatjaraka (Lesya), Bijdr. Kon. Inst., 82, 1926.

steld op een wijze, die direct aan de episode in de kakawin (Z. II, 5 enz.) doet denken, waarbij worde aangeteekend, dat Tjandi Soerawana volgens van Stein Callenfels illustraties heeft volgens de *lakon* Mintaraga.

De zeven andere figuren op reliefs 177, 176 en 175 van Tjandi Djago doen *niet* aan die beschrijving in de kakawin denken. Op de drie genoemde reliefs van Djago zijn, in het geheel, *acht* personen afgebeeld en niet zeven.

Begint de voorstelling der verhalen inderdaad op 177, dan is de volgorde *niet* die, welke wij — blijkens onze tabel — volgens de kakawin, die men volgens van Stein Callenfels volgde, verwachten. Zijn reliefs 177, 176 en 175 door de beeldhouwers of hun opdrachtgevers, volgens de kakawin, als aan relief 196 *voorafgaande* bedoeld, dan zouden zij alléén kunnen voorstellen datgene, wat in het gedicht vermeld wordt in Z. I, 7. Daartegen verzet zich het feit, dat relief 176 een episode voorstelt, die pas door Z. II, 5 enz. verklaard zou kunnen worden. Ook, dat relief 196 (Z. I, 8) zou *volgen* op episodes beschreven in Z. II, 5 enz. In het kort, de nymfen kunnen niet bezig zijn met de uitvoering van een opdracht, die zij nog niet hebben gekregen.

Houden wij ons, voor een oogenblik, bezig met de vraag of het mogelijk zou zijn, dat de serie niet bij 177 maar bij 196 begint. Aangezien, volgens van Stein Callenfels, relief 178 het einde is van de serie, zouden wij dan krijgen 196, 175, 176, 177 volgens de *pradakṣiṇā*; en dan, te beginnen met de reliefs welke voorgesteld waren aan de weggebrokkelde voorzijde van het bordes, verder volgens een richting tegengesteld aan de *pradakṣiṇā*. Dan zou deze tweede richting hier niet consequent zijn volgehouden, m.a.w. hier zou, om de een of andere reden, van de op den tempel gevolgde methode van afbeelden zijn afgeweken.

Is, verder, 177 het vervolg op 175 en 176, dan zou 177 moeten weergeven de aankomst van de nymfen bij de plaats van Arjuna's ascese. Want hoe zouden wij anders het gebouwtje op 177 hebben te verklaren? Die plaats van ascese wordt, in dit gedeelte van de kakawin (Z. III, 5 (1)) genoemd: *wiwara rāmya pinaka patapān*. In Z. III, 6 (2) wordt gesproken over een grot (*giha*).

De voorstellingen van de verleiding van Arjuna door de nymfen spelen zich, voor zoover wij weten, altijd in grotten of aanduidingen daarvan af.

Het gebouwtje op 177 nu is zeker *geen* ingang van een grot.

In het algemeen lijkt ons deze, slechts ter contrôle voorgestelde, volgorde dus niet zonder meer aannemelijk.

Nu is er één feit, dat deze heele zaak op een bevredigende manier zou kunnen verklaren. En wel de omstandigheid, dat het eigenlijk heelemaal niet zoo *zeker* is, dat de Arjuna-Wiwāha op Tjandi Djago bij relief 178 *eindigt*! Want het is toch maar een feit, dat bij de episode in het gedicht (Z. XXIX, 4—5) waarvan relief 178 de illustratie is, de kakawin nog niet uit is. Er volgen nog 7 zangen en enkele strofen op.

En dan zouden 177, 176 en 175 kunnen weergeven:

1° Arjuna, met verwisseld kleed, andere haartooi, zonder sieraden (Z. XXIX, 9), die spreekt met of liefkoost de eerste der zeven nymfen, die hem voor zeven maanden zijn gegeven; en dan zijn de andere personen op 177, 176 en 175 de zeven nymfen als èèn waarvan men zich misschien Menakā kan denken. Vgl., voor 176, Z. XXX, 4 (2).

2° Menakā, die in Z. XXX, 1 (2) beschreven wordt als het hoofd van de *surawadhu* en als geleidster der zeven nymfen naar Arjuna. Deze laatste zelf zou dan zittend gedacht moeten worden in het gebouwtje van 177, dat in Z. XXIX misschien een verklaring vindt en beschreven wordt met o.a.: *pawarangan*, terwijl in Z. XXX, 5 (2) en 5 (4) respectievelijk genoemd worden een *tilam* en een *jinĕm*.

Wij wijzen er op, dat de episode in het gedicht waarin gesproken wordt over het geven van de zeven nymfen aan Arjuna slechts door enkele strofen wordt gescheiden van die waarin de held gewijd wordt tot „Indra".

Misschien is het de moeite waard te vermelden, dat de episode van Arjuna, die de zeven nymfen krijgt voor den tijd van zeven maanden gedurende welken tijd hij, als het ware, Indra is geworden, ook afgebeeld staat op een Balische doek uit onzen tijd [1]). In dit verband is het nuttig er op te wijzen, dat het gebouwtje op 177 een dak heeft waarop twee tegenover elkaar zittende vogels zijn afgebeeld. Ge-

[1]) De oud-Resident van Bali, de Heer H. T. Damsté, was zoo vriendelijk ons toe te staan hier gebruik te maken van een mededeeling die hij ons deed: Volgens zijn opdracht werden voor hem in het jaar 1919 te Kloengkoeng een aantal doeken geschilderd, die voorstellingen dienden te zijn van de Arjuna-Wiwāha. Ten gevolge van omstandigheden liet de Heer Damsté deze doeken op Bali achter. Hij toonde ons echter een soort verklaring bij die doeken, die in het Maleisch was gesteld en werd vervaardigd door I Goesti Poetoe Djiwa

bouwtje en vogels werden wel beschreven doch niet verklaard[1]). Te oordeelen naar de houding dacht Brandes aan koerende duiven. Nu dient men zich te herinneren, dat op Tjandi Djago nergens anders vogels op de daken van de voorgestelde huisjes zijn afgebeeld. Misschien is het dus mogelijk, dat de beeldhouwer hier niet willekeurig heeft gehandeld, aangezien in den tekst het gebouw waarin Arjuna, na zijn wijding tot Indra, plaats neemt o.a. wordt beschreven met de woorden:

pawirāmanikāng paḍa piniḍuḍuking smara ring çayana[2])

Misschien is de *rasa* van het uitbeelden der vogels de overweging, dat het gebouwtje dient tot een plaats der liefde[3]). Hebben wij gelijk en zijn reliefs 177, 176 en 175 inderdaad het slot van de Arjuna-Wiwāha, dan is, ook hier, de richting tegengesteld aan de *pradakṣiṇā* volgehouden. Men kan dan, bij 175, de trap opgaan en uitkomen bij het begin van de voorstellingen op het eigenlijke tempellichaam. Dan is relief 196 het *begin* van de Arjuna-Wiwāha op Djago, geheel volgens het gedicht (Z. I, 8)[4]).

* * *

Thans houden wij ons bezig met reliefs waarvan de volgorde vaststaat: 186, 185, 184, 183, 182.

Gaan wij van de volgorde over tot de verklaring door van Stein Callenfels gegeven, dan stuiten wij — in verband met den inhoud van het verhaal in de kakawin — ook hier op een moeilijkheid, die een nader onderzoek noodzakelijk maakt. Met verwijzing naar het

---

(datum: 11 Sept. 1919; Kloengkoeng). Zooals uit de verklaring bij de doeken blijkt, is het *slot* der afbeeldingen een reeks voorstellingen van de wijze waarop Arjuna de zeven nymfen ten huwelijk krijgt; de aanbieding geschiedt — geheel volgens onze kakawin — door Menakā.

1) J. F. G. Brumund, Bijdragen tot de kennis van het Hindoeïsme op Java. Verh. B. G., 33, 1868, p. 226; Brandes, Mon., p. 63.

2) Z. XXIX, 10 (4).

3) Wij merken op, dat vogels worden afgebeeld, doch nu vliegend in de lucht, op twee Balische doeken waarop worden voorgesteld de verliefde nymfen, die bezig zijn zich op te maken ten einde Arjuna te verleiden, Publ. Oudh. Dienst I, 1925, platen 52—53. Dat bij episoden betrekking hebbend op minverlangen of droefheid op schrift of in beeld reeds in het oude Indië vogels worden aangetroffen is overigens bekend genoeg.

4) Vgl. H. H. Juynboll, Balinesische Farbenzeichnungen mit Darstellungen aus alt-Javanischen Schriften. Mit Tafeln II—XI, Internationales Archiv für Ethnographie, B. XXIII, 1916, Tafel II; v. St. Callenfels, P. O. D. I, p. 44—45.

desbetreffend artikel[1]), deelen wij mede, dat, in het kort, de opvatting van van Stein Callenfels op het volgende neerkomt: op 186 en 185 is de aankomst van Arjuna in Indra's hemel afgebeeld. In het gebouwtje op relief 185 zitten waarschijnlijk Arjuna, Indra met, wellicht Suprabhā; 184 en 183 spelen in Indra's hemel, 182 geeft Indra (te herkennen aan zijn stralenkrans), die waarschijnlijk aan Arjuna en Suprabhā opdracht geeft om aan Niwātakawatja zijn geheim te ontfutselen.

Ons onderzoek gaat uit van de liggende vrouwenfiguur op 183 waarop nog nooit speciaal de aandacht is gevestigd. De eenige plaats in het gedicht waarin — in dit gedeelte — van slapende vrouwen wordt gesproken is te vinden in het door Dr. Poerbatjaraka in zijn uitgave voor onecht gehouden en daarom niet vertaalde stuk Z. XIV, 3—7, en wel bepaaldelijk in Z. XIV, 6 (1). Wij achten het zeer goed mogelijk, dat deze plaats in den tekst of een soortgelijke versie van den tekst de aanleiding is geweest tot uitbeelding van de slapende vrouw op relief 183. Hebben wij hierin gelijk, dan is relief 184 een illustratie van het daaraan voorafgaand (door Dr. P. gedeeltelijk voor onecht gehouden) tekstgedeelte. De bewoordingen van den tekst schijnen in deze ons vermoeden te bevestigen[2]). En dan is op 185 met het gebouwtje bedoeld *niet* de plaats waar Indra en Suprabhā in gezelschap van Arjuna zitten te beraadslagen maar wel de *uitkijktoren* van waar uit de nymfen hebben getuurd naar den aankomenden Arjuna, dien zij (ook op 185) voor een gedeelte tegemoet gaan. M.a.w., het gebouwtje is de *pangungangan* van Z. XIV, 2 (2). Dit wordt bevestigd door het feit, dat de drie koppen in het gebouwtje *niet* met elkaar in gesprek zijn maar naar Arjuna *uitkijken*[3]). De beide diertjes aangegeven onder de muur van de *pangungangan* behoeven niet speciaal aan te geven, dat Indra zich in het gebouwtje bevindt, maar allèèn, dat de *pangungangan* zich bevindt in Indra's hemel[4]).

---

[1]) P. O. D. I, 1925, p. 46; Prof. Dr. N. J. Krom, Inleiding II, p. 120.

[2]) Brandes, Mon. p. 64 spreekt in zijn beschrijving van het gebouwtje links op 184 over een zittend en een liggend beeldje. Nu is foto 184 der Mon. onduidelijk in dit opzicht. Foto O. C. 184 doet zien rechts een zittende vrouwenfiguur, vóór haar een langwerpig stuk (wsch. een tafeltje waarvoor men vergelijke foto Mon. 146 en 161 en de desbetr. beschrijvingen bij Br.) aan den anderen kant waarvan een figuur *gezeten* heeft.

[3]) Dit is op foto Mon. 185 niet zoo duidelijk te zien als op foto 185 der „Oudheidkundige Commissie".

[4]) Vgl. P. O. D. I, pl. 45, pan. I. In dit verband dient de opmerking te worden gemaakt, dat, in strijd met de opvatting van van Stein Callenfels (l.c.,

Het is mogelijk, dat met de muren onder of om de *pangungangan* van 185 bedoeld zijn die waarover gesproken wordt in Z. XIII, 8 (3).

* * *

Ten slotte reliefs 179 en 178 [1]). Wij willen beginnen met te constateeren, dat wij het met v. St. C. eens zijn wat betreft het feit, dat reliefs 178 en 179 voorstellen de huldiging van Arjuna in Indra's hemel op het oogenblik, dat Arjuna voor een tijd, als het ware, Indra is geworden.

Wat de determinatie der op die reliefs afgebeelde figuren betreft, daarover valt wel het een en ander op te merken. Met nadrukkelijke verwijzing naar de in noot 4 opgegeven litteratuur deelen wij het volgende mede.

Reeds Brumund en Brandes merken op, dat de twee personen rechts en de twee personen links van het gebouwtje met het beeldje er in *geen* glorie dragen; dit is dus in strijd met de bewering hierover van v. St. C.

Dus niet *alle* personen hebben er een zooals van Stein Callenfels wil; niet alle personen kunnen dus *goden* zijn. Wat zijn zij dan *wel*?

Wij slaan den tekst weer op en probeeren te vinden welke personen bij deze episode zijn genoemd.

De plaats in den tekst is Z. XXIX, 3, 4, 5.

Met verwijzing naar die plaats merken wij op, dat volgens van Stein Callenfels Narada aanwezig is. Prof. Krom geeft de opmerking er bij, dat Narada de *bode* [2]) der goden is. Van Stein Callenfels herkent in de kleine figuur met het buikje Narada, gezien het feit, dat Narada in de moderne wajang er zoo uit ziet. Hieruit concludeert hij, dat reeds in den tijd van Tjandi Djago de „wajang" Narada heeft bestaan.

Nu is er hierbij direct iets, dat onze aandacht trekt.

Inderdaad lijkt Narada als wajangfiguur — afgebeeld in het artikel van van Stein Callenfels — veel op de buikige figuur op het relief. Maar het is een feit, dat Narada in het gedicht op deze plaats *niet* genoemd wordt.

---

p. 49), op pl. 51° de beide diertjes met flapooren *aanwezig zijn* en wel geheel rechts, zittend in een soort hol. Vgl. Dr. W. F. Stutterheim, Kultuurgeschiedenis van Java in beeld, p. 88, fig. 120.

[1]) V. St. C., P. O. D. I, p. 46; Krom, Inleiding, II, p. 120; Brandes, Mon. p. 76 en 63; Brumund, o.c., p. 226.

[2]) Cursiveering van ons.

Narada is de bode der goden. Bij een goddelijke koningswijding verwachten wij eerder iemand, die een *priesterlijke* functie verricht. En in overeenstemming daarmee wordt in Z. XXIX, 5 (3) *Waçiṣṭa* genoemd:

angadĕg ta wasiṣṭa sira pinaka nāyaka sapta-rĕṣi.

Verder wordt in Z. XXIX, 3 (3) gesproken over een: *wulining suraloka*; en in Z. XXIX, 5 (1) blijken aanwezig: *surarāja, lawan yama baruṇa kuwera-marĕk marĕpat.*

In Z. XXIX, 3 (1—2) wordt gesproken over den *godenkoning, rĕṣi's, siddha's* en *scharen van goden.*

Van Stein Callenfels denkt verder, dat de figuur na den kleinen buikigen man Brahmā is naar de wijze waarop deze god in de wajang wordt afgebeeld. Hierbij gaat hij, zonder dat met zooveel woorden te zeggen, weer uit van de veronderstelling, dat reeds in Tj. Djago's tijd er een „wajang" Brahmā bestond. Wij hebben gezien, dat Brumund en Brandes ook deze figuur beschrijven als hebbende *geen* glorie, terwijl er aan herinnerd zij, dat Brahmā in het gedicht op deze plaats *niet* wordt genoemd.

Wij concludeeren uit dit alles, dat, indien men het gedicht letterlijk volgt, de figuur met het buikje Waçiṣṭa is, die in zijn hand een kruik of een vaas houdt, hetgeen bij wijdingen te pas komt en waarop in den tekst wordt gezinspeeld.

Nu kan het zijn, dat de figuur van Waçiṣṭa den beeldhouwer niet zoo bekend was als die van Narada; dat hij daarom Narada heeft afgebeeld zooals hij die uit de wajang — indien die figuur reeds toen een „wajang" was — kende, waarbij een rol kan hebben gespeeld het feit, dat de karakters en functies van Narada en Waçiṣṭa ongeveer in elkaar overloopen.

Indien dit waar is moet de beeldhouwer, gesteld het feit, dat hij de *kakawin* en niet de *lakon* te illustreeren kreeg, toch zeer sterk onder invloed van de wajang en dus de lakon gehandeld hebben [1]).

In dit licht moeten wij ook den figuur achter „Narada" beschouwen. De figuur heeft *geen* glorie. Indien de beeldhouwer *den god* Brahmā bedoeld had, had hij dezen figuur wel een glorie gegeven. Eerder is waarschijnlijk, dat deze figuur één der rĕṣi's moet weergeven (hoofdtooi, gewaad, geen glorie) waarvan gesproken wordt in Z. XXIX, 3 (2) of 5 (2). De laatsten worden door Waçiṣṭa *aan-*

---

[1]) Vgl. Dr. W. H. Rassers, Çiwa en Boeddha in den Indischen archipel, Gedenkschrift Koninklijk Instituut, 1926, p. 234—237.

gevoerd. Ook op het relief staat de figuur met het tulbandvormig hoofddeksel *achter* die met het buikje.

Aan den anderen kant van het gebouwtje kunnen dan de twee ongegloriede figuren b.v. siddha's zijn (Z. XXIX, 3 (2), hoewel het mogelijk is dat een er van ook *bedoeld* is als een *hemelsche nymf* [1]).

Het is mogelijk, dat de twee figuren op 179 goden zijn, en wel die, welke in Z. XXIX, 3 (2) *suragaṇa* in Z. XXIX, 5 (2) *dewagaṇa* genoemd worden.

Zij hebben een glorie.

De vier goden achter den *rĕṣi* rechts zouden kunnen zijn Indra, Yama, Baruṇa en Kuwera. Indra heeft zijn stralenkrans (vgl. 182 en 196) *niet*, maar wij moeten bedenken, dat Arjuna op dit oogenblik Indra is geworden en diens tooi draagt, zooals de tekst zegt.

Verder moet: *marĕk marĕpat* niet noodzakelijk worden vertaald door: zaten gezamenlijk dicht bij hem, maar kan ook beteekenen: naderden den troon [2]), gevieren.

Precies zooals op het relief is uitgebeeld.

Vermelding verdient — verder — het feit, dat ook op de door den Heer Damsté bestelde doeken, blijkens de Maleische verklaring, de episode der goddelijke wijding van Arjuna werd voorgesteld en dat deze episode, precies zooals op Tj. Djago, *direct vooraf gaat* aan die waarin sprake is van Arjuna's huwelijk met de zeven nymfen (onder leiding van Menakā) waarmee de voorstellingen op de doeken en de reliefs van Djago *eindigen*.

* * *

Resumeerende stellen wij vast, dat wij aannemelijk hebben trachten te maken, dat de Arjuna-Wiwāha op Tj. Djago op relief 196 *begint* en *eindigt* op reliefs 177, 176 en 175. Dat het gebouwtje op 185 bedoeld is als illustratie van de *pangungangan* van den tekst. Dat de figuren op 179 en 178 nader gedetermineerd kunnen worden, bij welke determinatie rekening gehouden moet worden met het feit, dat kakawin en lakon niet zóó sterk gescheiden werden als van Stein Callenfels wil aannemen. Dat is gebleken, dat er geen dwingende redenen zijn om sommige passages in de kakawin voor „onecht" te verklaren, aangezien enkele reliefvoorstellingen slechts door middel

---

1) Reeds Brandes spreekt, bij de beschrijving van dit relief, over vrouwelijke figuren (Mon. p. 76).

2) Die troon is dan het gebouwtje met het beeldje er in, volgens Z. XXIX, 4 (1): *āsana singha maṇi*.

van die „onechte" passages kunnen worden verklaard. Dat — ten slotte — uit hedendaagsche illustraties van de Arjuna-Wiwāha valt op te maken, dat er, in deze, traditie in uitbeeldingswijzen bestaat welke zich uitstrekt van Tjandi Djago tot Bali.

II.

Hebben wij ons, tot nu toe, bezig gehouden met reliefs, die nog aanwezig zijn op de plaats aan den tempel waar zij thuis hooren, thans gaan wij over tot een bespreking van brokstukken, die — op een kleine uitzondering na — op het tempelerf of elders nog aanwezig zijn.

Bij die bespreking houden wij ons aan de volgorde van het verhaal. Wij beginnen met onder de loupe te nemen de fragmenten, die wij zien op foto O. C. 221 [1]).

Van die fragmenten kunnen enkele brokken sprekend relief waarschijnlijk worden gedetermineerd, andere tevens tot een grooter geheel worden vereenigd. Tot de laatste categorie behoort het onderste brokstuk van den middelsten stapel, welk brokstuk kan worden gepast op het bovenste van den rechtsten stapel op de wijze, die aangegeven is op onze foto.

Als bovensluitstuk van dat geheel *kan* hebben gediend het onderste brokstuk van den rechtschen stapel [2]). Zie onze foto 1.

Na deze reconstructie gaan wij over tot de verklaring van dit reliefgedeelte. Blijkens de hoofdtooi van de middelste vrouwenfiguur is die figuur te determineeren als een nymf [3]). Is dit een nymf, dan doet het reliefstuk als geheel direct denken aan illustraties van de z.g. verleidings scènes, die wij uit het artikel van v. St. C. kennen [4]). In het kort merken wij, met verwijzing naar de door ons opgegeven illustraties, het volgende op.

De beide linksche figuren — van den toeschouwer af gerekend — zijn nymfen, de rechtsche zittende figuur houdt men, gezien de

1) Monografie, foto 221.

2) Ten eerste omdat het stuk er dicht bij ligt opgestapeld, ten tweede omdat het stuk sprekend relief zonder de banden, dat wij hierdoor krijgen 34 c.M. hoog wordt, een hoogte, die klopt met de opgave van Brandes, monografie p. 46; wij hebben gemeten volgens de maatstok op foto O. C. 221.

3) P. O. D. I, p. 46 einde eerste alinea.

4) P. O. D. pl. 42, pan. 13 en 14; pl. 45, pan. 4; pl. 49, onderste figuren op de Oud-Javaansche kris; pl. 51, b (geheel links); pl. 52 en 53; pl. 54, bl. 1, verso, bl. 3, recto, bl. 3, verso.

borstpartij, direct voor een vrouw, te oordeelen naar het hoofddeksel echter voor een *panakawan*. Nu is het waar, dat bij *panakawans* de borstpartij soms zeer geprononceerd is aangegeven en dat bij deze scènes — zie de beschrijvingen van van Stein Callenfels — dikwijls *panakakans* het voorwerp der liefde zijn van de nymfen. Gezien echter het feit, dat ook *vrouwelijke dienaressen* aanwezig kunnen zijn [1]), zou de linksche figuur ook als zoodanig kunnen worden gedetermineerd. Onze tekst spreekt, in dit verband, van *paricārikā* [2]).

De rechter arm van de linksche nymf hebben wij, naar het ons voorkomt, *niet* te zien in het rechtsche stuk naast haar lichaam. Dit stuk is — in vergelijking met de andere arm — daarvoor te dik. Het is waarschijnlijk een boomstam terwijl de (weggebroken) rechterarm om het hoofd was geslagen; er is daar iets weg. De rechtsche figuur is zeker *niet* Arjuna. Ten eerste kijkt Arjuna, volgens den tekst, op dergelijke scènes altijd voor zich uit, ten tweede heeft hij bij de verleidingsscène *aan beide zijden* nymfen naast zich. Nu is van ons relief genoeg gespaard om te laten zien, dat rechts van de zittende figuur (van den toeschouwer af gerekend) geen figuur kan hebben gestaan of gezeten op de wijze, die wij volgens ons vergelijkingsmateriaal verwachten.

Dit reliefstuk kan, naar het ons voorkomt, deel hebben uitgemaakt van de verleidingsscène, die gestaan moet hebben aan den voorkant van het bordes [3]).

Wij beschouwen nu het tweede reliefstuk (van onderen af) op den middelsten stapel brokstukken op foto O. C. 221 [4]), onze foto 2.

Wat daarvan over is doet ons een naakte mannenfiguur zien slechts gedekt door een schaamplaat aan een ketting. Deze figuur staat voor een of ander bouwsel. Een soortgelijk bouwsel hebben wij wel eens eerder gezien [5]).

Te oordeelen naar de dracht van Arjuna op pl. 45, pan. 5 (P.O.D. I) zou — gezien het feit, dat de brokstukken bij elkaar lagen — ook dit stukje relief deel kunnen hebben uitgemaakt van het voorstuk van het bordes. Het zou dan Arjuna kunnen weergeven bij zijn plaats van ascese, omkijkend naar Indra, dien men zich als bedelaar ver-

---

1) Zie bv. P. O. D. I, pl. 52, 53.
2) Zang III, 4 (2).
3) Brandes, monografie Plaat I; Krom, Inl. II, p. 120. Arjuna-Wiwāha. Zang IV. Het gereconstrueerde reliefstuk is dus de oudste illustratie van deze episode.
4) Foto mon. 221.
5) Mon. foto 191 (links); P. O. D. pl. 46, pan. 12; pl. 43, pan. 5.

momd, misschien op een stok geleund moet voorstellen op het stuk dat weg is, volgens Z. V, 3, 4 [1]).

Dat het figuurtje Indra als bedelaar zou zijn lijkt minder waarschijnlijk gezien het feit, dat de figuur niet op een stok leunt.

Is de determinatie juist — wij zijn daarvan niet zeker — dan is ook dit stuk ergens te plaatsen tusschen de teruggevonden scène met de nymfen en vak 23. Het schijnt een hoekstuk te zijn geweest.

* * *

Thans komen wij tot een bespreking van enkele fragmenten, die tot een grooter geheel gereconstrueerd kunnen worden.

Wij verwijzen daarbij naar onze reconstructieteekening (afb. 5), onze plattegrond (afb. 8) en onze afbeeldingen 3, 4 en 7. Op onze reconstructieteekening zijn de brokstukken door cijfers aangegeven. 1 en 8 (van onze rec. teek.) werden reeds door Brandes aan elkaar gevoegd [2]); zoo ook 2 en 3 [3]). Door vergelijking van de foto's met de stukken, die zich in Leiden bevinden, bleken ook 1 en 2 bij elkaar te behooren. Onze afb. 3 laat zien hoe (vgl. onze plattegrond) vak 7 en 6 op elkaar volgen [4]). Bij een bestudeering van foto O.C. 221 (mon. foto 221) konden de twee middelste brokstukken van den derden (rechtschen) stapel aan elkaar worden gevoegd (onze reconstructie, cijfer 10 en 11). Na deze aaneenvoeging bleek een kop van 10 (reconstructie) te passen op het lichaam van den voorsten soldaat van 3 (reconstructie). Onze reconstructiecijfers 1, 8, 2, 3, 10 en 11 slaan op onze afb. 4, waarbij de twee stukken rechts boven, geknipt uit een foto O.C. (221) aan elkaar werden gevoegd en geplakt op de foto, die in Leiden nog eens werd genomen naar de steenen zelf. Op den tempel zijn nog aanwezig 7 [5]) en 15 (cijfers reconstructieteekening), voorts 5 [6]) (cijfer rec.), terwijl 13 (cijfer rec.) zich weer

---

[1]) De tekst spreekt hier over een kluizenarij (āçrama, V. 3 (2)) en een opening van een grot (tunghāning wiwara, V, 3 (4)). Vgl. P. O. D. pl. 54, bl. 7 verso (midden); het gebouwtje, dat wij daar zien afgebeeld wordt verklaard door den daar aangegeven tekst die gelijk is aan Zang V, 3 (4).

[2]) Mon., Bijlage III, p. 113, Part. bericht v. 17 Aug. 1904; foto's mon. 126ᵃ, 127ᵃ.

[3]) Mon. foto 128 en 129.

[4]) Vgl. foto's Mon. 126 en 127; verder foto's 126ᵃ, 127ᵃ, 128, 129; foto's Mon. 126ᵃ, 127ᵃ—130, waarover wij het hier hebben, staan op drie na de achterste plaat van dat werk; vgl. onze foto 4 (onderste linker deel), die evenals 3 nog eens te Leiden werd genomen.

[5]) Mon. foto 180.

[6]) Mon. foto 181.

in Leiden bevindt [1]). Volgens Plaat V der Monografie (Noordelijk Zijaanzicht) is vak 6 (vgl. Mon., Plattegrond, Plaat I; verder onze plattegrond, afb. 8) 360 c.M. lang. 5 (reconstructiecijfer) bevindt zich volgens Plaat V der Monografie 183 c.M. van rechts af. Aangezien 1, 2, 3, 10 en 11 samen (reconstr. cijfers) 187 c.M. lang zijn (10 steekt ± 20 c.M. over 3 heen, 10 en 11 zijn samen ± 1 M. lang, 1, 2 en 3 zijn volgens opgaven van Brandes bij de desbetreffende foto's samen 107 c.M. lang) komt 11 even over het midden te liggen van vak 6 (360 c.M. lang). Onze reconstructieteekening werd op schaal geteekend en wil slechts een algemeene indruk geven van het geheel, terwijl wij voor de artistieke waarde der reliefs natuurlijk naar de foto's verwijzen. Tusschen 3 en 5, 5 en 7 (reconstructiecijfers) kunnen, theoretisch stukken worden ingevoegd van ± 36 c.M. (twee tusschen 3 en 5, drie tusschen 5 en 7). Deze lengte van ± 36 c.M. is ongeveer die van 2, 3 en 5, terwijl 1 en 7 beide ± 39 à 40 c.M. lang zijn. Het is, overigens, niet zeker, dat die tusschenliggende stukken, welke nu weg zijn, precies even groot zijn geweest. Hoe de ruimten tusschen (reconstructiecijfers) 8 en 10, 11 en 13, 13 en 15, wat de grootte der steenen betreft, gevuld zijn geweest is niet zeker. Vergelijking met vak 16 (zie onze plattegrond) laat ons hieromtrent in onzekerheid. In elk geval moet de olifantskop van 13 (zie onze afb. 7) dicht genoeg bij den wagen gestaan hebben, waarvan een gedeelte van 't wiel op 7 (reconstructiecijfer) zichtbaar is, om dien wagen, volgens het gedicht — zooals wij straks zullen zien — te kunnen hebben getrokken. Tenzij er twee wagens rechts hebben gestaan, hetgeen niet waarschijnlijk lijkt door vergelijking met een ander relief waarover straks.

Nu wij, theoretisch, deze zaak zoo opgezet hebben komt de vergelijking met een strijdscène op den hoofdtempel van Panataran de eventueele juistheid onzer reconstructie eenigszins bevestigen [2]). Het op het desbetreffend relief van Panataran uitgebeelde verhaal is verschillend van dat, wat wij op vak 6 van Djago zien. In de uitbeelding van de strijdscènes op Dj. en P. is, naast door verschillende verhalen noodzakelijke afwijkingen, echter zóóveel van gelijken aard, dat vergelijking interessant is. Daartoe gaan wij thans over, het P. relief

---

[1]) Vgl. litt. noot 1 Mon. foto 130, welke eenigszins onduidelijk is en daardoor te Leiden nog eens werd genomen: onze foto 7.

[2]) Vgl. foto's J. v. Kinsbergen, map IV, 255; vgl. Krom, Inl., II, p. 264. Voor vergelijking tusschen Panataran en Djago zie o.a Krom, Inl., II, hoofdst. 19 (Panataran) passim.

vindt men op onze afb. 6. Rechts en links op P. en Dj. een vrijwel gelijk geconstrueerde wagen [1]); de linksche wagens van P. en Dj. hebben een wagenmenner. Achter die wagens komt eerst een kleine, dan een groote soldaat met daartusschen — op het tweede plan — op P. een soldaat, op Dj. een strijder in de lucht op een paard. Vóór den grootsten soldaat is, op den grond gevallen, een strijder op P., terwijl wij een been van misschien zoo'n zelfden strijder nog gespaard vinden op Dj. (onze reconstructie, cijfer 3, geheel rechts; vgl. onze foto 4; foto Mon. 129). Achter de rechtsche wagens van Dj. en P. zijn twee strijders afgebeeld (op P. is nog een derde figuur aanwezig). Vóór de rechtsche wagens van Dj. en P. zijn drie soldaten voorgesteld waarvan op P. twee hardloopen; op Dj. zijn van deze drie alleen de koppen over (onze reconstructie bij cijfers 10 en 11; vgl. onze afb. 4). Ook op P. worden strijders onder den voet geloopen evenals op Djago (reconstructie, 5; vgl. foto Mon. 181). De houding van den daemonensoldaat boven den gevallen strijder op P. is vrijwel gelijk aan die van den tweeden soldaat van links op Dj. (rec. 5; f. m., 181). Het merkwaardige van dit alles is ook, dat de figuren ongeveer gelijk over de steenverbindingen zijn verdeeld. Photo van Kinsbergen 259 (map IV) geeft een ander relief van Panataran waarbij de gelijke constructie der wagens van Dj. en P. weer opvalt en verder het feit, dat de voorste soldaat achter de twee rechtsche wagens op die foto zijn spies tegen 't wiel aanhoudt evenals op Dj. (rec. 7; foto Mon. 180). De olifant van P. (foto v. Kinsb. 259) heeft een kornak, die misschien ook aanwezig is geweest op Dj. (rec. 9 links; vgl. onze foto 4). Foto's v. K., 247, 255, 256, 259 en 265 (map IV) doen zien hoe wij ons de — nu weg zijnde — strijders op de wagens van Dj. ongeveer zullen moeten voorstellen.

* * *

Gaan wij nu van de reconstructie over tot de verklaring van ons relief op vak 6, dan moet eerst worden herinnerd aan het feit dat reeds Brandes de meeste losse steenen (rec. 1, 8, 2, 3, 13) als oorspronkelijk op vak 6 aanwezig zijnde had gedacht en, zoodoende, de

[1]) Op een tentoonstelling van voertuigen in het Bataviaasch Museum (Mei 1934) zagen wij een zeer fraai model van eeen soortgelijken wagen nu nog in gebruik in de buurt van Koedoes op Java. Een repliek van dit model werd, op aanwijzing van Dr. F. D. K. Bosch, Chef van den Oudheidkundigen Dienst — wien de gelijkenis ook direct was opgevallen — voor genoemd Museum aangekocht.

eerste is geweest, die gedacht heeft aan de slotscène van het gevecht tusschen de goden en de daemonen, dat eindigt met de overwinning van de eersten [1])

Indien wij in het gedicht gaan zoeken naar plaatsen in den tekst, die de steenen van Dj. kunnen verklaren, dan moet eerst worden opgemerkt, dat wij natuurlijk niet noodzakelijk *die* versie van het verhaal voor ons hebben, welke de beeldhouwers kenden. Verder is opgevallen, dat Panataran, bij een verschillend verhaald, een ongeveer gelijke scène gaf. Het is dus mogelijk, dat P. en Dj. (en b.v. Soerawana) bij de uitbeelding van strijdverhalen gebruik maakten van *cliché-figuren in dien tijd in gebruik b.v. op doeken of lontarhandschriften*. Is het dan nog mogelijk de afzonderlijke figuren op Djago van een etiket te voorzien volgens beschrijvingen uit „onzen" Arjuna-Wiwāha? Naar het ons voorkomt is dit *slechts in het algemeen* mogelijk en moeten wij bij het een en ander uiterst voorzichtig zijn.

Zoo zou men, bij (reconstructiecijfer) 1 *kunnen denken* aan een beschrijving uit onzen tekst volgens Z. XXIII, 1; zoo zouden 2, 3 en 10 kunnen *doen denken* aan bewoordingen van Z. XXIII, 8 (vgl. Z. XXIV, 3).

Met dezelfde restricties kunnen de volgende steenen *misschien* hun verklaring vinden uit soortgelijke passages als die, welke „onze" tekst biedt. Bijvoorbeeld: Op 9 heeft wsch. gestaan Arjuna, al dan niet een pijl afschietend (Z. XXVII, 6). 3 en 10 geven *misschien* te zien wat beschreven staat in Z. XXIII, 9. Voor den strijder in de lucht op een paard vergelijke men Z. XXIII, 11; Z. XXIV, 1;

---

[1]) Vgl. v. St. Callenfels, P. O. D., I, p. 46; de strijd tusschen Arjuna en Niwātakawatja is voorgesteld op een der teekeningen uit de collectie van der Tuuk in het Legatum Warnerianum te Leiden, zie Supplement o. d. cat. v. d. Jav. en Mad. handschr. der L. U. B., Deel II, door Dr. H. H. Juynboll, 1911, Aanhangsel, p. 485, no. 297.

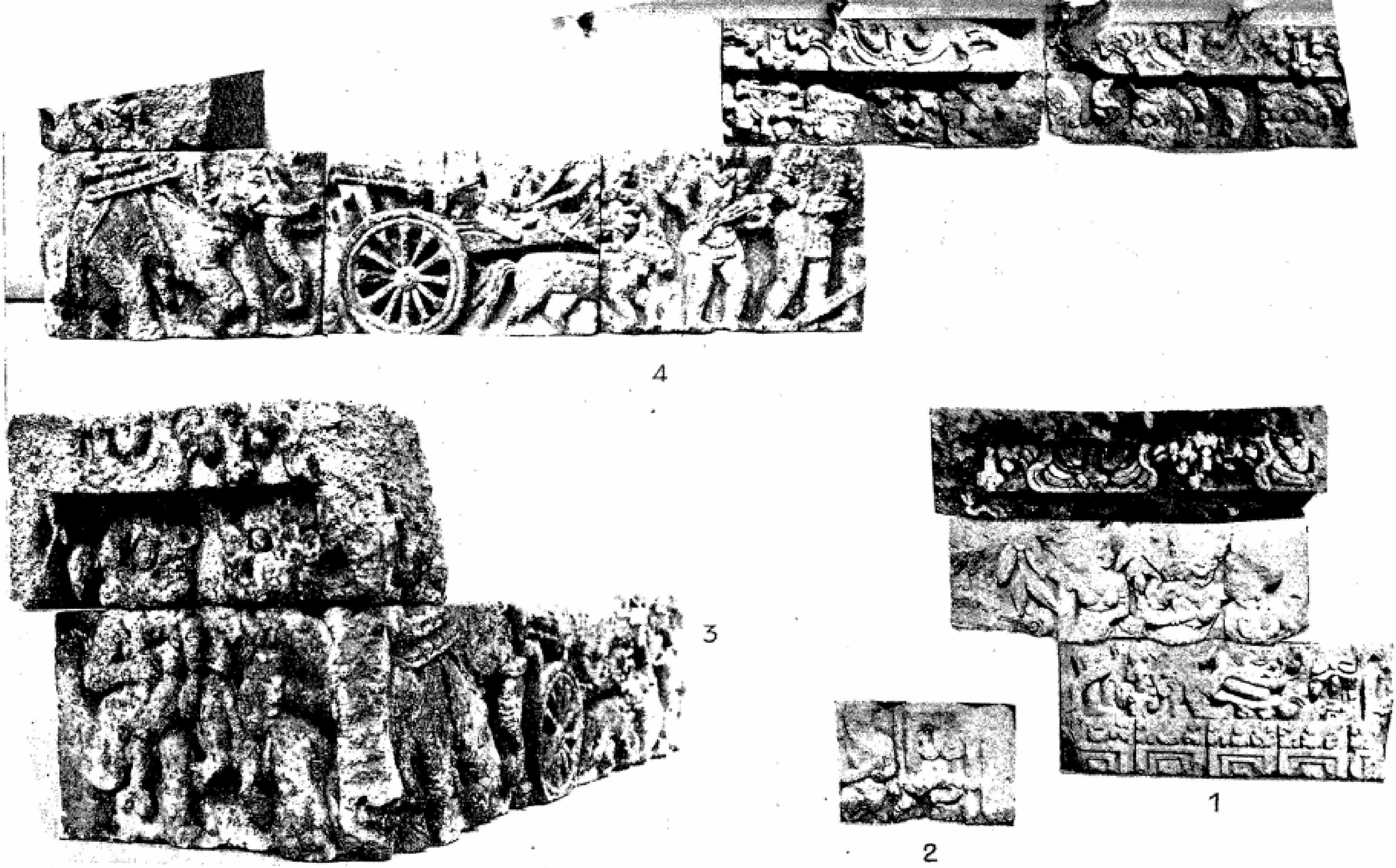
Interessant is ook Tafel VII bij het boven genoemde artikel van Dr. Juynboll in Internationales Archiv für Ethnographie, B. XXIII, 1916; men vergelijke de linksche daemonensoldaten op Tafel VII voornoemd met die, welke op Dj. zijn afgebeeld op vak 7 (onze afb. 3; foto Mon. 126, 127). Dr. C. Leemans (Brandes, Mon. p. 105, onder 23ª) beschreef de twee figuren op vak 7 o.a. als: booze geesten, in dansende houding boven lingams. Dit is niet geheel juist; die „lingams" zijn, in werkelijkheid, *hun eigen* membra virilia; zij, de „geesten", staan of dansen met *één been op den grond*. Voor de wijze waarop de membra virilia zijn aangegeven vergelijke men de daemonensoldaten in de overeenkomstige strijdscène op Soerawana. (P. O. D. I, pl. 44, pan. 26). Men vergelijke dit paneel op Soerawana ook met het door ons afgebeelde relief van Panataran en met Mon. foto 181 (onze reconstructie 5).

Z. XXV, 8. De voorste strijder op 3 is waarschijnlijk een widyadhara-held volgens Z. XXV, 11. De drie koppen op 11 zijn daemonen-soldaten. 7 en 15 worden misschien verklaard door Z. XXI, 4, 5. De olifant op 13 is, waarschijnlijk, een der twee, die den wagen van Niwātakawatja hebben getrokken waarvan een gedeelte van het wiel op 7 gespaard bleef; in dit geval bijv. is directe vergelijking met een soortgelijke versie als die, welke „onze" Arjuna-Wiwāha geeft gewettigd, daar Panataran wel olifanten maar geen wagens *getrokken* door olifanten geeft (Z. XXI, 4). Zoo lijken de vlaggen met dierfiguren op de pieken van 13 (onze afb. 7) zeer veel op voorwerpen, die vermeld worden in Z. XXI, 7; de door de lucht gaande wezens op dat relief (de achterste loopt wsch. op den grond) doen denken aan episodes beschreven in Z. XXI, 9. Met de twee personen achter den wagen op 7 zijn misschien door den beeldhouwer bedoeld personen beschreven in een soortgelijke episode als die welke wij vinden in Z. XXI, 10, hoewel zij op 't relief niet op olifanten worden voorgesteld. Zoo kunnen twee der koppen op 11 misschien bedoeld zijn als toebehoorende aan de aanvoerders der daemonen, bekend uit Z. XXI, 8. Terwijl men voor het op elkaar aankomen van beide legers misschien kan denken aan een beschrijving als die van Z. XXV, 4. Zijn wij voorzichtig genoeg geweest?

* * *

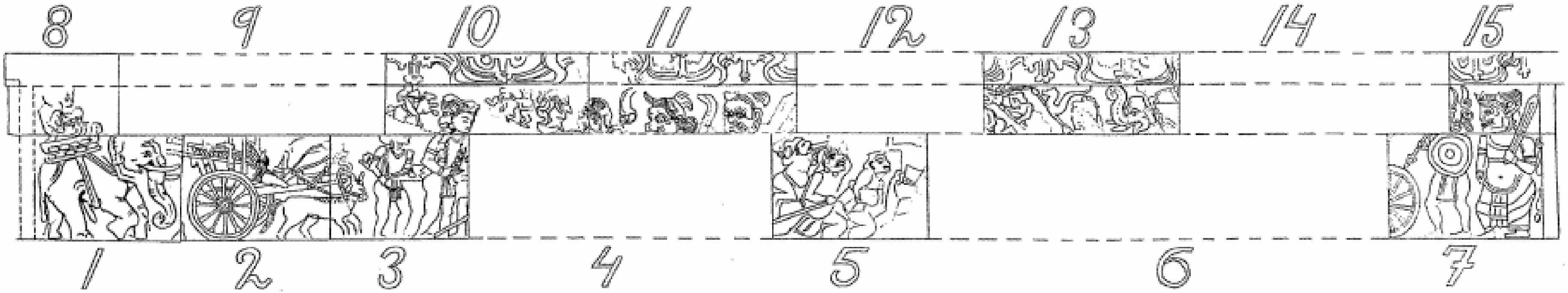
Nu wij met maten en cijfers gereed zijn past het te letten op de artistieke waarde van ons relief.

In schrille tegenstelling met het leger der daemonen, dat wild en woest werd uitgebeeld (vergelijk bijv. de houding der slurven van Indra's en Niwātakawatja's olifant) trekt het godenleger, olifant, wagens, paarden en godenhelden, statig voort. Majestueus troont Indra op Airāwana. Let op de prachtige schaduwpartijen van den wagen van Arjuna. De paarden, het zwakke punt in de Hindoe-Javaansche diervoorstellingen, hebben in elk geval *één* goede eigenschap: ze *trekken* den wagen werkelijk, aangevuurd door de zweepslagen van den godenmenner Mātali. In wilde vlucht probeeren drommen daemonen in de lucht het veege lijf te bergen, voortgedreven door een goddelijken boogschutter, die, gezeten op zijn hoog in de wolken voortgallopeerend paard, op het punt is zijn pijl af te schieten. Men hoort, als het ware, het gehuil en het gekerm van het onder de voet geraakte daemonenvolk, het wild snuiven en woedend getrompet

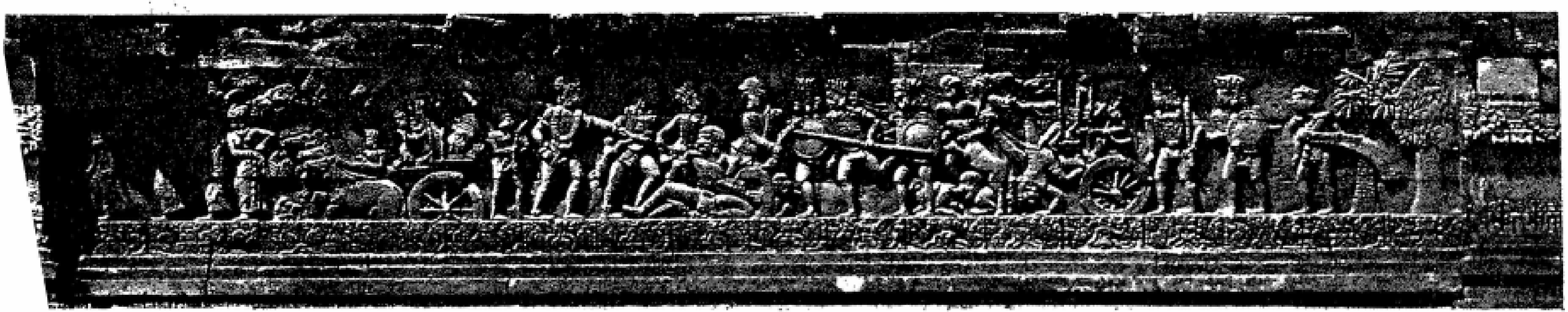


4 3 2 1

Afbⁿ 1—4.
Arjuna-Wiwāha reliefs van Tjandi Djago.



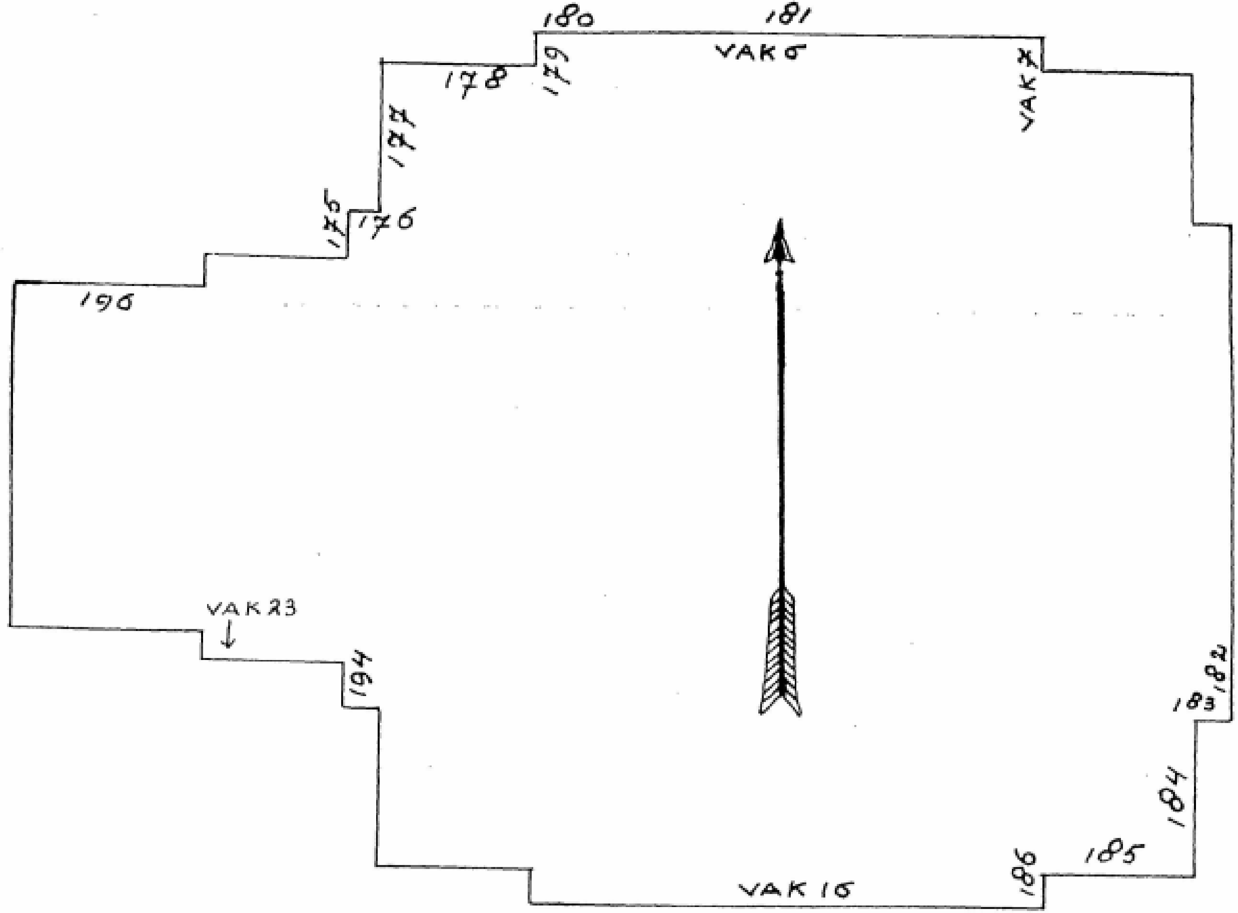
Reconstructie teekening.
Afb. 5.



Panataran-relief.
Afb. 6.



Afb. 7.



Arjuna-Wiwāha relief en plattegrond derde terras van Tjandi Djago.
Afb. 8.

van daemonenolifanten, het krakend geluid van wagenwielen, gehinnik van paarden, net zooals dat alles beschreven wordt in onzen tekst. Is de Arjuna-Wiwāha de schepping van een waarlijk dichterlijken geest, Djago zorgt voor illustraties, die getuigen van niet minder kracht in beeldend vermogen.

* * *

Resumeerende stellen wij vast, dat het gelukt is een gedeelte van de verleidingsscène te reconstrueeren en, misschien, een deel van de voorstelling van Arjuna's ontmoeting met Indra bij de kluizenarij onder de op het tempelerf nog aanwezige brokstukken terug te vinden.

Ten slotte werd een poging gedaan om, na een gedeeltelijke reconstructie waarbij verwezen kon worden naar Panataran, een indruk te geven van de schoonheid, die eens van de steenen, waarop de strijd tusschen goden en daemonen werd weergegeven, moet hebben uitgestraald.

DE ARJUNAWIWĀHA, ER-LANGGA'S LEVENSLOOP EN BRUILOFTSLIED?

DOOR

C. C. BERG.

I.

Inleiding.

1. Over het belang van begin- en slotstrophen van Oud-Javaansche gedichten. — 2. Kern's bepaling van ouderdom en strekking van de Arjunawiwāha. — 3. Ondanks bezwaren tegen Kern's argumenten kunnen zijn conclusies gehandhaafd worden.

1. Reeds herhaaldelijk is gebleken, dat er vooral in de inleidingen en in de slotpassages van Oud-Javaansche geschriften menige mededeeling wordt gedaan, die voor onze kennis van en ons inzicht in de Javaansche geschiedenis en litteratuurgeschiedenis van groot belang is te achten. Bekend mag verondersteld worden, dat men den ouderdom der Oud-Javaansche parwa's bij benadering heeft kunnen vaststellen op grond van den in de inleiding van Ādiparwa, Wirāṭaparwa en Bhīṣmaparwa vermelden naam van koning Dharmawangça tĕguh Anantawikrama, van wiens rol in de politieke geschiedenis van Java verscheidene oorkonden gewagen [1]). Brandes heeft gebruik gemaakt van de inleiding en het slot van de Arjunawijaya en van het slot van de Sutasoma om de identiteit vast te stellen van vorstelijke personen uit het Maja-Pahitsche tijdvak [2]), en Poerbatjaraka heeft in het licht gesteld, wat de Smaradahana ons leert omtrent koning Kāmeçwara van Daha [3]). Dit zijn slechts enkele voorbeelden. Voor het overige mag ik volstaan met te verwijzen naar Krom's opstel „Over de dateering van eenige Kawi-geschriften" in T. B. G., deel 57, p. 508

sqq., waarin de schrijver de bekende gegevens de revue laat passeeren en nog eens de aandacht vraagt voor het nut van systematisch onderzoek der Oud-Javaansche geschriften op historische gegevens [4]).

2. Sinds jaar en dag rekent men tot de kakawin's, die chronologisch te fixeeren zijn op grond van hun eigen mededeelingen, ook de Arjunawiwāha. Kern, die in 1871 in zijn „Kawi-Studiën" de twee eerste zangen van dit gedicht vertaald en besproken heeft, liet niet na in zijn „Inleiding" ook de laatste strophe van de kakawin ter sprake te brengen en er op te wijzen, dat „de Vorst, aan wien het dichtwerk is opgedragen en die zich Arjuna tot toonbeeld gesteld heeft zoowel in den minnestrijd als in den strijd op het oorlogsveld, ... Er-langghya genoemd (wordt)", en dat deze vorst blijkens een oorkonde van 1023 in de eerste helft van de elfde eeuw geplaatst dient te worden [5]). Daarmee was dus de Arjunawiwāha op grond van de mededeelingen der laatste strophe gedateerd, en al mag men omtrent de interpretatie dier strophe sinds 1871 een andere opvatting hebben gekregen, aan de aanvaardbaarheid der dateering heeft tot dusverre niemand getwijfeld, voor zoover ik weet.

3. Ten onrechte evenwel, wanneer ik wel zie, en slechts bij toeval, in zekeren zin, ten slotte te recht. Ten onrechte, omdat niet alleen Kern's vertaling van de slotstrophe der Arjunawiwāha voor critiek vatbaar is, maar ook zijn geloof in de echtheid er van wellicht niet onaangetast kan blijven. Ten slotte echter te recht, omdat men in plaats van in het slot wellicht in het begin van de kakawin een aanwijzing mag zien, dat het gedicht in de dagen van Er-Langga geschreven is geworden. Merkwaardig is hierbij, dat de betrekking, welke Kern zag tusschen den koning van Java en den held der kakawin, blijkens zijn opmerking in den hierboven geciteerden zin, inderdaad blijkt te bestaan, hoewel Kern de woorden van den dichter, waarin deze haar vaststelt, onmogelijk kan begrepen hebben, te oordeelen naar zijn vertaling. Indien mijn opvatting omtrent de laatste strophe juist is, is het dus aan de coïncidentie van

a. de toevallige juistheid van een later aan de Arjunawiwāha toegevoegde mededeeling, en

b. Kern's blijkbaar op overwegingen van algemeenen aard gegrond vermoeden omtrent den zin en de strekking der kakawin

te danken, dat reeds in 1871 aard en ouderdom der Arjunawiwāha in hoofdzaak juist zijn vastgesteld geworden. Terwijl echter de ouderdom sindsdien herhaaldelijk gereleveerd is geworden, schijnt Kern's op-

merking, dat in Arjuna Er-Langga's voorbeeld in strijd en zegepraal gezien kan worden, geheel op den achtergrond te zijn geraakt; althans heb ik haar nergens herhaald, laat staan uitgewerkt gevonden.

Ook dit opstel had ik niet als uitwerking van Kern's gedachte opgezet. Bij lezing van het begin van de Bhāratayuddha tot een bepaalde opvatting omtrent de strekking van de inleiding van dàt geschrift gekomen, las ik het begin van de Arjunawiwāha nog een keer door om mijn interpretatie van de eerste zeven Bhāratayuddha-strophen eens aan een andere kakawin te toetsen. Een zorgvuldige analyse bracht mij tot de conclusies, die hierbeneden weergegeven zullen worden, en pas daarna begreep ik uit de „Kawi-Studiën", dat Kern 64 jaar geleden min of meer hetzelfde geponeerd had. Ik stel er prijs op om bij alle verschil van opvatting omtrent détails, dat uit het onderstaande zal blijken, dit eerst ter eere van den mahāguru te kunnen getuigen.

II.

Is de laatste strophe van den huidigen Arjunawiwāha-tekst als echt of als onecht te beschouwen?

1. Kern's en Poerbatjaraka's vertaling van Arjunawiwāha 36, 2. — 2. Bezwaren tegen Kern's vertaling van 1871. — 3. Bezwaren tegen Poerbatjaraka's vertaling van sang panikĕlan tanah met „die het rijk dubbel zoo groot heeft gemaakt". — 4. Correcties op Poerbatjaraka's vertaling van ondergeschikt belang. — 5. Argumenten ter ondersteuning van de opvatting, dat 36, 2 een later toevoegsel is. — 6. Mpu Kaṇwa. — 7. De vraag, of 36, 2 echt of onecht is, is niet met zekerheid te beantwoorden; verder dan onechtheid vermoeden mag men niet gaan.

1. Houden wij ons allereerst bezig met de laatste strophe van de Arjunawiwāha. In Oud-Javaanschen tekst luidt zij als volgt:

> Sampun kekĕtan ing kathārjunawiwāha pangarana nike,
> sākṣāt tambayira mpu Kaṇwa tumatāmĕtu-mĕtu kakawin,
> bhrāntāpan tĕhĕr angharĕp samarakārya mangiring ing aji,
> çrī Air-Langg(y)a namo 'stu sang panikĕlan tanah anganumata.

Kern had deze strophe als volgt vertaald:

„Voltooid is het in dicht brengen van het verhaal getiteld Arjjuna-Wiwâha, overeenkomstig het oorspronkelijke van Meester Ka*n*wa; in geregelde orde is het dichtwerk telkens in de wereld gekomen. Z. Hoogheid Er-Langghya, hetzij in liefdegloed ontstoken of wel voornemens ten oorlog te gaan, houdt (of: houde) zich aan de leer; hulde zij Hem, voor wien het land zich buigt, Die Zijne goedkeuring schenkt".

Daarentegen luidt de vertaling van Poerbatjaraka in deel 82, p. 295, van deze Bijdragen aldus:

„Voleindigd is de beschrijving van het verhaal, waarvan Ardjoena-wiwāha de naam is. Dit is werkelijk de eerste keer, dat heer Kanwa een gedicht rangschikt en het openbaar maakt. Hij is echter onrustig van gemoed daar hij den Vorst ten strijde wil vergezellen. Vereering zij Z. M. Airlanggha, die het rijk dubbel zoo groot heeft gemaakt en die dit werk goed keurt".

2. In vele opzichten beteekent Poerbatjaraka's vertaling stellig een aanzienlijke verbetering op die van Kern. Kern blijkt in 1871 omtrent de beteekenis van tambay en omtrent het Oud-Javaansche gebruik van sākṣāt nog geen juist begrip gehad te hebben; ten onrechte vatte hij het — immers ongedetermineerde — kakawin van regel b als het subject van de tweede helft van dien versregel op, en moest daardoor zoowel tot de onjuiste lezing tumatā mĕtu-mĕtu in plaats van tumatāmĕtu-mĕtu (= tumata plus amĕtu-mĕtu) als tot een onjuiste, ja, min of meer ongerijmde vertaling van deze afleiding van wĕtu komen [6]); ten onrechte beschouwde hij apan in regel c als den aanduider van een alternatief, waartoe hij gekomen kan zijn door het woord met apa in verband te brengen, dat immers in het huidige Javaansch in een tweeledigen vraagzin gebruikt kan worden; het door Friederich gedrukte ma-ngi-ri-nga-ji, dat blijkens Poerbatjaraka's onderzoek der Arjunawiwāha-handschriften in ma-ngi-ri-*ngi*-nga-ji, = mangiring ing aji, veranderd moet worden, en waaruit dus door haplographie één lettergreep ngi was weggevallen, heeft Kern ten onrechte in mangirib ing aji veranderd [7]), aji heeft hij in verband daarmee verkeerd vertaald, en ten onrechte heeft hij regel c beschouwd als op Er-Langga slaande in plaats van op den dichter. Dat Kern er zich later van bewust is geweest, dat er aan zijn „Kawi-Studiën" — een pionierswerk! — veel onvolmaaktheden kleven, blijkt wel uit het feit, dat hij van herdruk van dit geschrift niet heeft willen weten. Het is mij bij deze opsomming er dan ook niet om te

doen Kern's verdiensten te verkleinen, maar om in het licht te stellen, dat zijn toenmalige misvattingen zoo talrijk zijn, dat wij met zijn vertaling niet veel rekening behoeven te houden en beter doen met van Poerbatjaraka's vertaling uit te gaan.

3. In één opzicht is Poerbatjaraka's wijziging van Kern's interpretatie intusschen geen verbetering geweest. Van „voor wien het land zich buigt", Kern's vertaling van sang panikĕlan tanah, heeft hij gemaakt „die het rijk dubbel zoo groot heeft gemaakt" [8]), op grond van de overweging blijkbaar, dat tikĕl in zijn beteekenis van „dubbelgevouwen" de mogelijkheid van afleidingen in den zin van „vouwen" zoowel als van „verdubbelen" biedt [9]). Er zijn echter tegen zijn opvatting twee bezwaren aan te voeren. Het eerste is, dat de grondbeteekenis van tikĕl in strijd is met het begrip „uitbreiden van grondgebied", dat ons immers eer juist het beeld van *ont*vouwen, ontplooien, uitleggen, voor den geest roept, het tegendeel dus van wat er in tikĕl zit. En zou men over dit bezwaar misschien nog heen kunnen stappen, in de gedachte, dat wel vaker de begripsinhoud van een afgeleid woord zich geheel vervreemdt van dien van het grondwoord, dan is er nog dit tweede, minder gemakkelijk te overkomen bezwaar, dat tegen Poerbatjaraka's opvatting de vorm van panikĕlan zich verzet. „Die het rijk dubbel zoo groot heeft gemaakt" zou wellicht met panikĕl zijn uit te drukken, gesteld, dat het eerste bezwaar niet zou gelden, maar panikĕlan zou òf tegenover panikĕl een collectivum dan wel een plaatsaanduiding moeten zijn, zooals het huidige Javaansche panunggilan, in sapanunggilanipun, tegenover panunggil een collectiviteit en pangulon het gebied van een pangulu aanduidt, òf moet van nikĕl afgeleid worden en dan hetzij de plaats aanduiden, waar men de werkzaamheid, welke in nikĕl ligt opgesloten, verricht, hetzij den persoon, op wien die werkzaamheid betrekking heeft, zooals pangaritan de plaats is, waar men gras snijdt (ngarit), en panĕmbahan de persoon, voor wien men een sĕmbah maakt (nĕmbah); andere mogelijkheden hebben er misschien wel bestaan, maar zij ontsnappen aan onze waarneming en onze contrôle, en komen dus practisch voor exploitatie pas dan in aanmerking, wanneer wij met de bekende, regelmatige beteekenisschakeeringen niet verder komen [9a]).

Nu laat zich panikĕlan voorshands noch als een collectiviteit, noch als de aanduiding van een plaats opvatten, maar wel laat het zich zonder eenig bezwaar vergelijken met woorden als panĕmbahan, panganten, pangeran en pangalasan, hooge personen, wien men een sĕmbah maakt, zijn opwachting maakt, een mat uitspreidt. Wanneer

wij dan tevens zien, dat de Balische verklaarders sang panikĕlan tanah weergeven met [ida sang prabhu,] ida bhaṭāra ing jagat en sang bhinakten ing rat, waarvan vooral de laatste weergave zeer sprekend is en bewijst, dat zij in meerderheid in panikĕlan hetzelfde gezien moeten hebben als Kern er in zag [10]), dan kunnen wij toch zeer zeker wel concludeeren, dat Poerbatjaraka zich hier door een looze gedachte heeft laten meesleepen en dat Kern's vertaling van panikĕlan gehandhaafd had moeten blijven [11]).

4. Enkele kleinere onvolmaaktheden in Poerbatjaraka's vertaling zijn, dat hij den irrealiteitsvorm van pangarana [12]) over het hoofd ziet, dat hij aan sākṣāt de beteekenis toekent, die dit woord in het Sanskṛt heeft, in plaats van de eigen Oud-Javaansche beteekenis, welke naar mijn meening beter in het verband past, en dat hij „dit gedicht" als verzwegen object van anganumata beschouwt en anganumata derhalve met „goedkeuren" vertaalt in plaats van het woord in absoluten zin te nemen en het met „genadig zijn" te vertalen, zooals èn op grond van de plaats van anganumata in den zin, èn op grond van overwegingen, die geheel buiten dezen tekst vallen [13]), eer aannemelijk lijkt. Kekĕtan schijnt voor Poerbatjaraka een substantief te zijn in plaats van een passief werkwoord, maar aangezien dit van geen invloed op de vertaling is, kunnen wij deze kwestie voor het oogenblik laten rusten. Houden wij in het oog, wat in deze bladzijden opgemerkt is geworden, dan kunnen wij dus, Poerbatjaraka's vertaling in hoofdzaak aanvaardende, haar in kleinigheden vervolmaken tot den volgenden — echter nog niet definitieven — vorm:

> „Geheel geschreven is (thans) het gedicht, waarvan „Arjunawiwāha" de naam zij (of: zou kunnen zijn). Het is als het ware een gedicht, waarmee mpu Kaṇwa als vormgever en schepper van kakawin's debuteert. Hij is in de war, want vóór hij het weet, staat hij voor het krijgsbedrijf en moet hij assistentie verleenen aan den vorst, Z. M. Er-Langg(y)a — hulde zij Hem! —, voor Wien het land zich buigt (of: landen zich buigen), en Die genadig is (of: zij)!"

5. Met deze vertaling zijn wij echter niet van de strophe af. Wanneer men immers, zooals hier, een dateeringsstrophe los, d.i. zonder *innerlijken* samenhang, aan een gedicht gehecht vindt, dan stelt men zich allicht de vraag, of die strophe wel als echt beschouwd mag worden. Zulk een vraag is niet overbodig, hoe betrouwbaar de passus in kwestie er ook uit moge zien; ook de authenticiteit van het slot

van het Wirāṭaparwa en van het daarin vervatte jaartal, welke geruimen tijd aanvaard is geworden, lijkt zeer aanvechtbaar [14]). Wanneer wij, door andere gevallen van onbetrouwbaarheid gewaarschuwd, de slotstrophe der Arjunawiwāha met argusoogen onderzoeken, vinden wij inderdaad wel eenige reden tot wantrouwen. Indien kekĕtan een substantief is in den zin van „het in dicht brengen" (Kern) of „de beschrijving" (Poerbatjaraka), heeft het toch wel een zeer ongewonen vorm; ka--an-vormen zijn immers, afgezien van de gevallen, dat er een titel van een hoogwaardigheidsbekleeder aan ten grondslag ligt, zooals b.v. in ka-patih-an, abstracte begrippen, en voor het verbaal substantief gebruikt men veeleer het praefix pa- vóór den onveranderden of ge(prae)nasaleerden vorm van het grondwoord; in ons geval dus, daar „dichten" angikĕt is, den vorm pangikĕt. Wanneer men kekĕtan daarentegen als passieven vorm opvat, hetgeen mij wel waarschijnlijker lijkt [15]), moet men aannemen, dat er een actieve vorm angikĕti naast gestaan heeft; echter gebruikt het Oud-Javaansch voor „dichten" regelmatig de vormen angikĕt en umikĕt, zonder suffix, en de eenige plaats, waarop ter verdediging van een vorm angikĕti gewezen zou kunnen worden, kan ook anders geïnterpreteerd worden [16]). Voorts komt tumata in plaats van anata, voor zoover uit de woordenboeken op te maken valt, in de taal der kakawin's — met uitzondering van het Rāmāyaṇa, dat echter een bijzondere plaats onder de Oud-Javaansche gedichten inneemt — niet voor; amĕtu-mĕtu als nevenvorm van het causatieve amĕtwakĕn is eveneens ongewoon, zij het ook niet onverdedigbaar [17]). Opvallend en weinig vertrouwen inboezemend is angharĕp in den zin van „vóór iets staan", „met de voorzijde gericht zijn naar", „in afwachting zijn van", in plaats waarvan men in deze beteekenissen òf angharĕpakĕn, òf angharĕp-harĕp verwacht zou hebben. Vervolgens hebben de meeste handschriften niet Air-Langgha, zooals Poerbatjaraka naar de lezing van één handschrift heeft laten drukken, maar den typisch later-Balischen vorm Air-Langghya [18]), en doet zich het — voor een zoo goed verzorgd gedicht als de Arjunawiwāha! — merkwaardige feit voor, dat de dichter zich in 1, 2, a met een persoonlijk voornaamwoord van den eersten persoon aanduidt, doch in 36, 2, b van zichzelven zou spreken als van *sira* mpu Kaṇwa (in tambay*ira* mpu K.). Wanneer men dan ten slotte nog bedenkt, dat in later tijd aan de Arjunawiwāha de strophen geplakt zijn, die men in Brandes' „Beschrijving der ... handschriften ... van Dr. H. N. van der Tuuk" enz., I, 113—114, aantreft [19]), en dat verlenging van den oorspron-

kelijken tekst dus in ieder geval plaats heeft gevonden, dan mag men toch inzake de echtheid van 36, 2 zeer zeker wel wat sceptisch zijn.

6. Dat de dichter van de Arjunawiwāha in deze strophe met name wordt aangeduid, mag bij onze overwegingen niet al te zwaar wegen. Immers, ook de dichter van het Rāmāyaṇa wordt in de latere traditie positief mpu Yogīçwara genoemd [20]), hoewel de tekst van deze kakawin zelf ons omtrent zijn identiteit niet het minste houvast geeft. *Als* de slotstrophe van de Arjunawiwāha een later toevoegsel is, dan lijkt het geenszins onwaarschijnlijk, dat men den naam mpu Kaṇwa ontleend heeft aan een latere traditie, een traditie, die natuurlijk heel goed juist geweest *kan* zijn, maar even goed haar ontstaan te danken kan hebben gehad aan de begrijpelijke behoefte om een eminenten, doch naamloozen ouden dichter een wat concreter gestalte te geven [20a]).

7. Met dit al is natuurlijk nog geenszins het overtuigende bewijs geleverd, dat 36, 2 inderdaad onecht is. In het algemeen ben ik zeer zeker geen bewonderaar van de methode om maar dadelijk het vonnis „onecht" te wijzen, zoodra een tekst zich niet voegt naar onze ideeën omtrent zijn beteekenis en strekking en onze opvattingen omtrent behoorlijken vorm en goed gebruik van woorden. Van de hierboven ter sprake gebrachte eigenaardigheden geeft ten slotte geen enkele ons het recht om verder te gaan dan tot voorzichtigen twijfel en om meer te doen dan met de mogelijkheid van latere toevoeging rekening te houden. Met bovenstaande uitweiding is dus slechts bedoeld er de aandacht op te vestigen, dat men met de slotstrophe van de Arjunawiwāha bij pogingen tot het vaststellen van den tijd van het ontstaan van dit gedicht voorzichtig moet zijn, omdat in ieder geval de mogelijkheid van latere toevoeging geenszins uitgesloten lijkt.

III.

De inleiding van de Arjunawiwāha (1, 1, a—1, 2, b).

1. De eerste zes regels van de Arjunawiwāha en hun beteekenis voor de dateering van het gedicht. — 2. Kern's vertaling. — 3. Bezwaren tegen zijn vertaling. — 4. De vertaling van Poerbatjaraka. — 5. Opmerkingen van ondergeschikt belang bij diens vertaling. — 6. Het woord manggala

van 1, 2, b dient anders opgevat te worden dan Kern en Poerbatjaraka het gedaan hebben. — 7. Goed vertaald, levert manggala den sleutel tot het verstaan van de inleiding. — 8. De interpretatie van de inleiding wijst op Er-Langga als manggala van den dichter. — 9. Opmerkingen van taalkundigen en stijl-critischen aard. Over de beteekenis van sanggraha. Kĕlir = māyā. — 10. Voorstel tot vertaling.

1. Dat ik voor mij er intusschen geen oogenblik aan twijfel, dat de Arjunawiwāha onder de regeering van Er-Langga geschreven is, vindt zijn oorzaak in iets anders. Behalve in 36, 2 ligt er m.i. een duidelijke zinspeling op Er-Langga en zijn levensloop opgesloten in de eerste zes regels van het gedicht, en deze zes regels zijn, dunkt mij, zóó fraai gezegd en geconstrueerd en zij passen zóó wel in het geheele kader van deze door een meesterhand geschreven kakawin, dat er omtrent de echtheid dàårvan geen schijn van twijfel kan bestaan. Daar ik meen omtrent den zin dezer korte inleiding een andere opvatting te kunnen verdedigen dan Kern en Poerbatjaraka verkondigd hebben, wil ik de regels in kwestie hier met hun beider vertaling nog eens laten afdrukken, om vervolgens er toe over te gaan mijn bezwaren toe te lichten en uit de door mij voorgestelde wijzigingen de consequenties te trekken.

De tekst dan, die ons hier interesseert, luidt als volgt:

1. Ambĕk sang paramārthapaṇḍita huwus limpad sakêng çūnyatā,
tan sangkêng wiṣaya prayojananira lwir sanggrahêng lokika,
siddhā ning yaça-wīrya donira sukhā ning rat { kiningkingnira, / kininkinnira, }
santoṣāhĕlĕtan kĕlir sira sakêng sang hyang Jagatkāraṇa.

2. Uṣṇīṣangkw i lĕbū ni pādukanirā [21]) sāmangkana [21]) lwirnira,
manggĕh manggala ning mikĕt kawijayan sang pārtha ring [kahyangan.

2. Kern heeft dit Oud-Javaansch als volgt weergegeven:

1. „De geest van den waren Wijze heeft dien trap van wijsheid bereikt waarop hij de nietigheid der wereldsche schijngestalten inziet; niet uit zinnelijkheid handelt hij gelijk het gros der wereldlingen; volmaakt te worden in roem en macht (over de natuur) is zijn streven, het geluk der wereld is zijne taak. Hij voelt zich zalig in de gedachte verwijderd te zijn van (geestelijke) duisternis door den wil des Heeren in Wien de wereld haren oorsprong heeft".

2. „„„Met mijn hoofddoek in het stof Zijner voeten!" zóó is de zeer plechtige aanhef van hem die de zegepraal gaat dichten van Pṛthâ's zoon in het hemelrijk," ... enz.

3. Zooals men ziet, vormt deze vertaling een gesloten geheel. Er valt een bepaalde gedachte in te lezen, die op zich een Oud-Javaanschen dichter geenszins onwaardig is. Vergelijkt men echter de losse woorden der vertaling met die van den tekst, dan moet men wel concludeeren, dat Kern, op grond van de overweging blijkbaar, dat de dichter wel geen onzin neergeschreven zal hebben, zijn vertaling van de onderdeelen wel eens wat al te zeer afhankelijk heeft gemaakt van de behoefte aan een begrijpelijk geheel. Dat hij limpad sakêng çūnyatā heeft opgevat als „volledig ervaren in çūnyatā" [22]) en sakêng hier gelijkwaardig acht met „gezien vanuit het oogpunt van" [23]), is alleszins verklaarbaar, daar „boven het stadium der çūnyatā uit", een andere mogelijke vertaling van limpad sakêng çūnyatā [24]), hem in 1871 wel zinloos moest lijken, en op zich zijn vertaling van sakêng niet onjuist is. Bedenkelijker is, dat hij het sangkêng van 1, d, dat zich reeds op het eerste gezicht als een aanvulling doet herkennen van ahĕlĕtan, „door .... gescheiden zijn *van*", geweld aandoet, en aandoen *moet*, omdat het gescheiden zijn van godheid en mensch niet in zijn gedachtengang past; „de overzetting „door den wil", d.i. door toedoen, van wege, steunt op den samenhang", erkent hij dan ook ruiterlijk [25]). De vertaling van wīrya met „macht (over de natuur)" is ook al een pis-aller. De woorden tusschen haakjes moet Kern toevoegen, omdat „macht over andere menschen" regel c in strijd zou doen zijn met regel a, zooals hij dien opvat. Thans echter moet hij de zonderlinge consequentie aanvaarden, dat wīrya, letterlijk „mannelijkheid", „ridderlijkheid", tot „macht *over de natuur*" wordt, een macht, die toch veeleer des toovenaars dan des ridders is!

Niet alleen de interpretatie van sommige woorden is geforceerd, ook Kern's verklaring van grammatische vormen en constructies laat wel een en ander te wenschen over. Siddhā ning yaça-wīrya, dat zeer zeker een „genitief"-constructie is, vat hij op als een adjectief met een daarbij behoorende beperkende bepaling, „volmaakt *in* roem en macht". Daarentegen vertaalt hij sanggrahêng lokika als een „genitief"-constructie, hoewel toch een „genitief"-verband, gesteld dat dit met de beteekenis der gebruikte woorden te rijmen ware, slechts door sanggraha *ning* lokika uit te drukken is. Zijn opvatting, dat lwirnira .... manggala een „genitief"-verbinding is, stuit bij hemzelf [26]) reeds op het bezwaar, dat het vóór manggala staande woord

manggĕh dan moeilijk te verklaren is; met de theorie, dat manggala hier nog als adjectief gevoeld zou zijn en dat manggĕh, als een woord, dat een adjectief bepaalt, hier dus moet opgevat worden als een bijwoord: „het zeker plechtige (en heilbelovende), n.l. begin", komt men niet uit, omdat het Javaansch nauwelijks kwalificeerende bijwoorden kent, en in ieder geval zulk een bijwoord niet zou inlasschen in een „genitief"-constructie. Ook kan lwirnira .... manggala bij Kern's opvatting van manggala alleen daarom reeds geen „genitief"-verbinding zijn, omdat er tusschen het tweede lid van zulk een constructie en het possessieve suffix achter het eerste lid een correlatie bestaat, die met den aard van deze constructie innig samenhangt [27]), en deze correlatie tusschen -nira en manggala niet kan bestaan, daar sira als persoonlijk voornaamwoord alleen gebruikt kan worden ter aanduiding van personen van hoogen rang; „de wijze (of: vorm) van het plechtige (en heilvolle) begin" zou, gesteld dat manggala de door Kern aangenomen beteekenis kon hebben, in het Oud-Javaansch slechts door lwir *ning* .... manggala uit te drukken zijn.

4. Geheel anders luidt Poerbatjaraka's interpretatie:

> 1. „De geest van den waren Wijze heeft zich verheven boven (het geloof aan) het Nietzijn. Niet terwille van de zinnelijkheid is het, dat hij in deze wereld zich bevindt. De volmaaktheid van roem en macht is zijn streven, het geluk der wereld is zijn taak. Tevreden voelt hij zich (niettemin) door een scherm gescheiden van den god, die de oorzaak is van deze wereld".
>
> 2. „Mijn hoofddoek zij aan het stof van de sloffen van den zoodanige.
>
> Dit is een gepaste gelukwensch bij de beschrijving van Pārtha's zegepralen in den hemel".

5. Over het algemeen is deze vertaling, naar het mij voorkomt, juist. Een gebrek, dat men wel vaker in de Arjunawiwāha-vertaling aantreft, n.l. dat de vertaler te weinig reliëf in de zinnen aanbrengt en daardoor de verhouding van de zinsdeelen onderling niet voldoende duidelijk laat uitkomen, of dat hij de verhouding van de zinsdeelen onderling onjuist stelt, doordat hij de nuancen van het Nederlandsch niet steeds aanvoelt, maakt zich echter ook hier merkbaar. De lezer zal zich n.l. afvragen, wat eigenlijk de kracht is van het in de weergave van 1, d tusschen haakjes geplaatste woord „niettemin". Ik vermoed, dat Poerbatjaraka hier de opvatting wil uitdrukken, dat de

geheele versregel uit een hoofdzin met een concessieven bijzin bestaat, en dat hij de daarvoor benoodigde Nederlandsche woorden, het voegwoord „hoewel" en het bijwoord „toch", nu met elkander verward heeft; m.a.w. dat hij niet bedoeld heeft te zeggen „hoewel hij tevreden is, voelt hij zich niettemin van God gescheiden", doch „hoewel hij zich van God gescheiden weet, is hij niettemin tevreden". Het laatste is natuurlijk het eenig mogelijke, en wij mogen wel aannemen, dat Poerbatjaraka dit inderdaad heeft willen zeggen [28]).

Houdt men met deze eigenaardigheid der vertaling rekening, en neemt men er verder nota van, dat de woorden „het geloof aan" in de vertaling van regel 1, a slechts door den vertaler toegevoegd zijn geworden en derhalve gemakkelijk door andere vervangen kunnen worden, wanneer men bij een min of meer gewijzigde opvatting van den tekst behoefte heeft aan andere woorden om het verband te verduidelijken, dan zal men slechts op enkele punten met Poerbatjaraka van meening behoeven te verschillen. Echter is daaronder juist een punt van groot belang! Het betreft de vertaling van het woord manggala van 2, b.

6. Manggala is, naar Kern's formuleering [29]), „eene aanroeping, een soort van bede, opdat het ondernomene werk ongestoord ten einde spoede"; iets dergelijks bedoelt ook Poerbatjaraka wel, en diens vertaling „gelukwensch", die met Kern's omschrijving wel naar de etymologie van het woord overeenkomt, maar niet naar de beteekenisnuanceering, welke „gelukwensch" nu eenmaal in het Nederlandsch gekregen heeft, zal men wel door „zegenbede" of iets dergelijks te vervangen hebben om zijn bedoeling te verstaan. Echter heeft Kern ons slechts de beteekenis medegedeeld, die het woord manggala in het Sanskṛt heeft. In het Oud-Javaansch heeft het woord, en met name in de inleidingen van geschriften, een geheel eigen begripsinhoud gekregen. In Wirāṭaparwa 8, 11 en in de inleiding van de Bhāratayuddha [30]) beteekent het, zooals duidelijk blijkt uit den context, „de persoon, die door zijn tegenwoordigheid zegen brengt aan degenen, in wier gezelschap hij komt, of die door de vermelding van zijn naam in een geschrift zegen brengt aan hem, die zijn naam vermeldt, of aan hen, die zijn naam vermeld vinden". Van een koning kan een dichter zeggen: „Z. M. Koning .... is mijn manggala", in den zin van: „Ik geniet de hulp van Z. M. Koning ...., n.l. de kracht van zijn sĕkti, omdat ik hem in het begin van mijn werk eerbiedig vermeld". In de woordenboeken van van der Tuuk en van Juynboll vindt men deze bijzondere Oud-Javaansche beteekenis van

manggala — die zich intusschen uit het „Amulet u. dgl.", dat Cappeller voor Sanskṛt manggala geeft, gereedelijk laat afleiden[30a]) — niet opgegeven, zoodat ik voorloopig geen adstructiemateriaal ten bewijze van de juistheid van deze vertaling kan aanvoeren. Echter geeft althans van der Tuuk's woordenboek wel zooveel aanwijzingen, en zijn ook de hierboven opgegeven plaatsen zóó evident, dat ik mij met een gerust hart op deze interpretatie van het manggala van Arjunawiwāha 1, 2, b durf vast te leggen[31]).

7. Een van de eerste voordeelen, die deze andere interpretatie van manggala met zich meebrengt, is, dat thans manggĕh op te vatten is als een in zijn gewone beteekenis — „een vaste positie innemen", „vaststaande", „geconsolideerd", „bestendig" — gebruikt quasi-hulppraedicaatswoord[32]), en dat de zeer gewrongen constructie van Kern en de min of meer zwevende interpretatie van Poerbatjaraka kunnen komen te vervallen. Verreweg het belangrijkste resultaat van de toepassing der verbetering is echter, dat er het verband door wordt verduidelijkt tusschen 2, a en 2, b, en daarmee tevens het verband tusschen de beide eerste regels van de tweede strophe en de eerste strophe. Immers, duidt manggala dengene aan, die, doordat hij aan het begin van een boek vermeld wordt, den auteur en eventueel ook den lezers tot een bron van zegen en kracht wordt, en wijst

uṣṇīṣangkw i lĕbū ni pādukanirā sāmaṇgkana lwirnira[33])

er op, dat sāmangkana[33]) lwirnira, te vertalen met „de(n)gene, wiens uiterlijk, manier van optreden, zoodanig is", iemand van hoogen stand moet zijn, aangezien hij in aanmerking komt om door den dichter gehuldigd te worden, dan ligt het toch voor de hand, dat het slot van 2, a en het manggala van 2, b op denzelfden persoon slaan, zooals trouwens door de geheele constructie van regel 2, b en zijn samenhang met 2, a ook wordt gesuggereerd.

Nu heeft echter „wiens uiterlijk, manier van doen, *zoodanig* is" uiteraard betrekking op een beschrijving, en aangezien de eerste zes regels van het geschrift een inleiding vormen en in den zevenden, met het eigenlijke verhaal, een ander onderwerp aan de orde komt, kan het niet anders, of sāmangkana[33]) slaat op een beschrijving, welke voorafgaat. Dit beteekent, dat sāmangkana[33]) de recapitulatie moet zijn van de beschrijving, die de geheele eerste strophe vult, aangezien de onderdeelen van de eerste strophe niet van elkander losgemaakt kunnen worden. Dus moet de manggala van den dichter, die identiek te achten is met den persoon, die door sāmangkana lwirnira[33]) aangeduid wordt, ook identiek zijn met den paramārthapaṇḍita van 1, 1, a.

Nu zou het bij eerste overweging mogelijk kunnen lijken, dat een of andere heilige bedoeld wordt, zooals in het begin van het Wirāṭaparwa en in het begin van het Bhīṣmaparwa de heilige Wyāsa als een van de manggala's van den dichter vermeld wordt. Doch aangezien wel herhaaldelijk uitsluitend een koningsnaam in den aanhef van Oud-Javaansche gedichten vermeld wordt, doch nooit, voor zoover ik weet, uitsluitend de naam van een heilige, en aangezien de regels b en c van strophe 1 veel meer wijzen op een wereldlijke dan op een geestelijke activiteit, en vooral regel d alleen zin heeft, wanneer de dichter iemand op het oog heeft, die in de bewoonde wereld leeft, is er alles voor te zeggen om in den paramārthapaṇḍita van 1, 1, a een aanduiding te zien van den koning, onder wiens regeering het gedicht tot stand is gekomen.

8. Volgens 36, 2, d is deze koning Er-Langga geweest. Indien 36, 2 inderdaad een later toevoegsel zou zijn, zooals in een vorig gedeelte van dit opstel niet uitgesloten werd geacht, dan mogen we in plaats hiervan ook zeggen: *volgens de traditie* is deze koning Er-Langga geweest. Veronderstellen wij een oogenblik, dat de juistheid van het vermoeden van onechtheid bewezen is, dan doet zich de vraag voor, of bij de interpretatie, die in het bovenstaande aan de eerste zes regels van de Arjunawiwāha gegeven is, aan deze regels een argument is te ontleenen voor de juistheid van deze overgeleverde opvatting. Mij dunkt, dat die vraag met een volmondig „ja" beantwoord kan worden. Immers, de aanduiding „volmaakte wijze" past, wanneer wij rekening houden met de overdreven taal, die kakawin-dichters eigen is, niet minder bij Er-Langga dan bij andere Javaansche koningen, misschien met een uitzondering voor Kṛtanagara [34]). Dat de verwezenlijking van roem en dapperheid 's konings doel is, en dat hij naar het welzijn van de wereld streeft, kunnen wij zeer zeker op Er-Langga toepassen, die in succesvolle oorlogen het rijk van den in 1007 gesneuvelden koning heroverd heeft, en vrede en welvaart heeft hersteld in het land, dat een periode van chaotische wanorde had doorgemaakt. Maar slechts van twee Javaansche vorsten kan gezegd worden, voor zoover ons bekend is, dat zij limpad sakêng çūnyatā waren, = „achter zich gelaten hebbende den staat van het niet-zijn [d.i. dien levensstaat, in welken men de irrealiteit van het zijn het best beleeft, den kluizenaarsstaat]" [35]), n.l. van Er-Langga, die na den val van de Oost-Javaansche kraton in 1007 A.D. een groot aantal jaren onder de kluizenaars geleefd heeft [36]), en van rāden Wijaya = Kṛtarājasajayawardhana, die na

den val van Singhasāri in 1292 A. D. bij een kluizenaar zijn toevlucht heet gevonden te hebben [37]). Maar terwijl het oponthoud van rāden Wijaya onder de kluizenaars, zoo het al kluizenaars geweest zijn, in elk geval van zeer korten duur geweest is, en van hem in een der historische verhalen zelfs verluidt, dat hem het kluizenaarschap door zijn geestelijken gastheer ontraden werd [38]), is dat van Er-Langga èn van langer duur, èn van grooter invloed op zijn carrière geweest. Ten aanzien van niemand heeft dan ook regel d van strophe 1 dien diepen zin, dien hij heeft, wanneer wij ons Er-Langga voorstellen als met den paramārthapaṇḍita bedoeld. Dit alles wettigt dus wel de conclusie, dat met 's dichters manggala koning Er-Langga bedoeld moet zijn geweest en niemand anders. Zoo duidelijk is deze zinspeling wel, dat de veronderstelde auteur van 36, 2 den koningsnaam van de door hem c.q. toegevoegde strophe gemakkelijk op grond van de inleiding van de Arjunawiwāha zelf toegevoegd kan hebben.

9. Voordat wij thans de eerste zes regels opnieuw willen vertalen, zij eerst nog even de aandacht op enkele détails gevestigd. Poerbatjaraka vertaalt sanggrahêng lokika met „zich in deze wereld bevinden", hetgeen, gezien het bovenstaande, wel te wijzigen is in „zich in de wereld bevinden", op te vatten als het tegenovergestelde van „teruggetrokken in een klooster of in een kluizenarij leven". Poerbatjaraka denkt daarbij wel aan de beteekenis van het huidige Javaansche woord pasanggrahan, „tijdelijke verblijfplaats", „hotel", dat naar zijn beteekenis theoretisch terug zou kunnen gaan op een woord sanggraha = „ergens tijdelijk verblijven", „zich ergens ophouden", al is dit feitelijk ook niet het geval. Of wel hij neemt aan, dat er naast het Sanskṛt woord sanggraha, dat min of meer de beteekenis kan hebben van „ontvangst van gasten", direct een Javaansch praedicaatswoord (a)sanggraha is komen te staan in den zin van „een gastvrije ontvangst genieten", „ergens gastvrijheid genieten", „ergens tijdelijk verblijven". „Tijdelijk" komt in zijn vertaling wel is waar niet voor, maar wij kunnen het toch niet missen, aangezien er vóór sanggrahêng nog een woordje lwir, „als het ware", staat; immers, men kan wel spreken van „als het ware in de wereld logeeren", om aan te duiden, dat het aardsch bestaan slechts een voorspel is van een eeuwig bestaan of een intermezzo in een reeks van existenties, maar men kan in dezen context niet spreken van „als het ware zich in de wereld bevinden".

Ik durf niet beweren, dat Poerbatjaraka's opvatting onhoudbaar is. Maar geheel bevredigend is zij zeer zeker niet, en evenmin is zij de

eenig bestaanbare. Niet geheel bevredigend is zij, omdat volgens de opgaven van de woordenboeken het praedicaatswoord sanggraha (asanggraha, masanggraha) òf van den gastheer gebruikt pleegt te worden, en dan „iemand gastvrij ontvangen" beteekent, òf van het onthaal, de spijzen, dranken enz., en dan met „gereed, ter beschikking staan" te vertalen is, terwijl „van een gastvrije ontvangst profiteeren" in het Oud-Javaansch geen gewone beteekenis schijnt te zijn. Voorts, omdat „als het ware in de wereld logeeren" wel is waar een gepaste uitdrukking zou zijn voor iemand, die zich van de tijdelijkheid van het aardsche bestaan bijzonder wel bewust is en die zich naar dit inzicht ook gedraagt, maar *hier* toch uit den toon zou vallen, daar Er-Langga het ascetenleven juist vaarwel heeft gezegd en midden in de wereldsche bedrijvigheid is gaan staan, ja, juist om zijn belangstelling voor die bedrijvigheid wordt geprezen. Natuurlijk kan men er wel op wijzen, dat „als het ware in de wereld logeeren" den zin heeft van „niet aan het wereldsche gehecht zijn", en dat lwir sanggrahêng lokika derhalve uitstekend aansluit bij tan sangkêng wiṣaya prayojananira, dat eveneens op onthechting aan het aardsche wijst; maar daartegenover kan toch weer gesteld worden, dat regel c bij Poerbatjaraka's interpretatie van lwir sanggrahêng lokika slechts bij de eerste helft van b zou aansluiten en veel minder goed bij de, toch meer direct voorafgaande, tweede helft van b, waardoor een weinig elegante constructie zou aangenomen moeten worden. Deze bezwaren zijn niet gemakkelijk op te heffen, en indien er dus andere mogelijkheden van interpretatie bestaan, dienen zij tegenover die van Poerbatjaraka zeer zeker overwogen te worden.

Tusschen „zijn motieven komen niet voort uit zinnelijkheid (= gehechtheid aan het aardsche en aan vleeschelijke genietingen)" en „hij streeft naar de verwezenlijking van roem en dapperheid" past, dunkt mij, een aanduiding van het standpunt, dat de koning wèl tegenover de wereld inneemt, omdat wij dan een positieve aanduiding zouden hebben in de tweede helft van b van wat in de eerste helft slechts negatief is uitgedrukt geworden, en omdat wij dan tevens een inleiding zouden hebben tot 1, c. Daarom zou ik sanggraha willen vertalen òf met „mild bedeelen", in overeenstemming met de gewone Oud-Javaansche beteekenis „bedienen", „onthalen", „gastvrij ontvangen", en indirect ook met de door Cappeller opgegeven beteekenissen van het Sanskṛt woord sanggraha, „das für sich Einnehmen", „Gewinnen", „freundliches Wesen", òf met „beschermen", „besturen", conform Cappeller's „das Hüten", „Bewahren", „Ordner",

„Lenker"; en liever met het eerste van deze twee dan met het tweede, omdat lwir beter past bij „onthalen", dat niet in den letterlijken zin opgevat behoeft te worden, dan bij „beschermen" en „besturen". „Op milde wijze bedeelen", „met gunsten overladen", staat als uiting van onbaatzuchtigheid in tegenstelling tot sangkêng wiṣaya prayojananira, dat op egoïsme wijst, en is voorts een geschikte inleiding tot regel c, waarin de aard van 's konings weldaden nader omschreven wordt. Van „beschermen" en „besturen" zou men wel is waar eveneens kunnen zeggen, dat het belangstelling voor het volk impliceert en derhalve een uiting van altruïsme is, en dat het eveneens een goede inleiding zou vormen op wat in regel c gezegd wordt, maar behalve de moeilijkheid van lwir bestaat er tegen deze interpretatie van sanggraha nog het bezwaar, dat zij niet door de Oud-Javaansche woordenboeken gesteund wordt; de Balische weergave met nggawènang jagaditané, „het welzijn der wereld bewerken, veroorzaken" [39]), steunt de vertaling van sanggraha met „op milde wijze bedeelen". Ing lokika dient bij de hierboven bedoelde wijziging van de vertaling van sanggraha natuurlijk eveneens anders vertaald te worden. Het masculinum pluralis van Sanskṛt laukika beteekent „de gewone menschen", zoodat wij ons lokika zonder eenig bezwaar met „volk" kunnen weergeven.

Ten aanzien van regel c kan volstaan worden met de opmerking, dat siddhā en sukhā irrealiteitsvormen zijn, welker lange slot-a uit samentrekking van de slot-a van het grondwoord en het suffix van den irrealiteitsvorm ontstaan is. Voorts lijkt de lezing kininkin, die wij bij Friederich, Kern, van der Tuuk en Brandes vinden [40]), beter dan Poerbatjaraka's kiningking, al lijkt dit laatste ook niet absoluut onmogelijk; in kininkin immers overheerscht de beteekenis „met inspanning van alle krachten naar iets streven", in kiningking die van „met droefheid naar iets verlangen" [41]). Verkiest men kininkin, dan kan men door het suffix -nira te gebruiken toch ook aan de eischen van de metriek voldoen.

Wat den vierden regel betreft, het komt mij voor, dat de betrekking tusschen santoṣa en ahĕlĕtan kĕlir sira sakêng sang hyang Jagatkāraṇa van meer gecompliceerden aard is dan Poerbatjaraka heeft aangenomen; zooals wij zagen (p. 30), heeft hij aan een hoofdzin en een concessieven bijzin gedacht. Men moet dezen regel natuurlijk bezien in het kader van de geheele eerste strophe. Kern heeft reeds opgemerkt [42]), dat kĕlir verstaan moet worden als aequivalent van het Sanskṛt woord āwaraṇa, Javaansch wrana, „scherm, dat iets beschut of aan het gezicht onttrekt", als philosophischen term

volgens hem met „geestelijke duisternis" weer te geven. Hoewel men het met deze vertaling tot op zekere hoogte eens kan zijn, heeft Kern misgetast bij het bepalen van de plaats van kĕlir in het verband van den zin. Ondanks het feit, dat kĕlir ongedetermineerd is en door geen enkel woord van het voorgaande -hĕlĕtan wordt afgescheiden, vertaalt hij ahĕlĕtan kĕlir door „verwijderd .... zijn van (geestelijke) duisternis" [43]), waardoor hij sakêng sang hyang Jagatkāraṇa als een geheel op zich staande en voor het verstaan van de hoofdgedachte niet strikt noodzakelijke toevoeging is komen te beschouwen. Te recht is echter hĕlĕtan kĕlir een explicatieve samenstelling [44]), zoodat kĕlir ook in de daarvan afgeleide adjectivische combinatie ahĕlĕtan kĕlir den aard der hĕlĕtan nader aanduidt, zegt, waaruit de hĕlĕtan bestaat of wat een hĕlĕtan vormt; dus: „een kĕlir tot afscheidingsmiddel hebben", „door een kĕlir van iets gescheiden zijn", „een kĕlir hebben staan tusschen zichzelven en ....". Deze geheele uitdrukking nu heeft sakêng sang hyang Jagatkāraṇa tot noodzakelijk complement, en daar de volmaakte wijze van regel a nog steeds het subject is, beteekent dus dit deel van regel d: „de volmaakte wijze wordt door een kĕlir gescheiden van den goddelijken Schepper der Wereld", of „hij heeft een kĕlir staan tusschen zich en den goddelijken Schepper der Wereld".

Elders in deze Bijdragen [45]) heb ik de meening geuit, dat het in nirāwaraṇa van Arjunawiwāha 11, 2, d opgesloten āwaraṇa datgene aanduidt, dat, tusschen God en mensch staande, hun volkomen eenwording belet. Wanneer wij nu bedenken, dat in het door den auteur van de Arjunawiwāha klaarblijkelijk aangehangen wijsgeerige systeem het onderscheid tusschen God en de stoffelijke wereld slechts schijnbaar genoemd wordt, dat de illusie, die de schijnbare onderscheidenheid schept, māyā heet, en dat de ware wijze is hij, die door den aard der māyā te onderkennen de onderscheidenheid der begrippen „God" en „mensch" opheft en aldus zichzelven met het Absolute Wezen vereenigt en vereenzelvigt, dan kunnen wij gemakkelijk de conclusie trekken, dat kĕlir hier = māyā is, en dat ahĕlĕtan kĕlir sira sakêng sang hyang Jagatkāraṇa dus moet beteekenen: „die van den goddelijken Schepper der Wereld gescheiden is door den scheidsmuur, die māyā heet", d.w.z. „die slechts door een eigenlijk toch volkomen fictieven scheidsmuur van God is gescheiden".

Nu is de māyā iets zeer irreëels voor den wijze, maar van het grootste practische belang voor den gewonen man, voor wien de slechts schijnbare werkelijkheid de werkelijkheid-zonder-meer is van

het krijgen, hebben en houden van zijn boterham. In de wereld van de māyā heeft ook de koning zijn taak, en hij zou die taak slecht vervullen, wanneer hij te veel filosoof zou zijn en b.v. de realiteit van de misdaden zijner onderdanen, van pest, hongersnood of belaging door den vijand zou verwaarloozen. De koning-wijsgeer moet dus als koning met den wijsgeer in zich een compromis sluiten: hij moge als wijsgeer māyā bekennen en de irrealiteit der dingen inzien, als koning moet hij de phenomenale wereld, al is zij nog zoo onwerkelijk, als een harde werkelijkheid aanvaarden. Dus sluit hij zichzelven als het ware van de eenheid met het Absolute Wezen opzettelijk uit, maar .... in het gemoedsrust-schenkende besef, dat hij die uitsluiting vanuit een bepaald gezichtspunt zelf begeert en haar kan opheffen, zoodra hij dat wenscht.

Zoo staan dus wel tegenover elkander santoṣa en de rest van regel d. Santoṣa is de tevredenheid, de gemoedsrust, daarom ook de innerlijke kracht en evenwichtigheid, en per consequens de volkomen zelfbeheersching van den gelouterden mensch. Met het gescheiden zijn van God gaat het optreden der santoṣa eigenlijk niet samen. Maar aangezien het gescheiden zijn van God slechts bestaat door de māyā en de irrealiteit der māyā door den gelouterden mensch, den volmaakten wijze, erkend is geworden, kan deze met die gescheidenheid genoegen nemen, en wel krachtens zijn santoṣa, die ten slotte uit dezelfde bron voortvloeit als het besef van de irrealiteit der gescheidenheid. Voor onzen koning beteekent de gescheidenheid iets meer, omdat hij van het leven, waarin men de irrealiteit der māyā bij voortduring overweegt, vrijwillig afstand heeft gedaan om zich weer intensief met de quasi-concrete dingen des dagelijkschen levens te gaan bemoeien. Maar het eenmaal verworven inzicht blijft, zoo suggereert de dichter, en dies blijft ook de santoṣa, die uit dit inzicht geboren is.

Rekening houdende met het adjectivische karakter, dat santoṣa in het Javaansch kan hebben, kunnen wij dus de bedoeling van regel d als volgt weergeven, geen concessief, doch eer een causaal verband leggende tusschen santoṣa en de rest van den versregel: „Hij kent de gemoedsrust, heeft de innerlijke kracht en tegenover anderen de volkomen zelfbeheersching van den wijsgeer, aangezien hij zich van den goddelijken Schepper der Wereld slechts krachtens zijn eigen wensch door de werking der māyā gescheiden weet, als door een kĕlir, welker wezenlijke waardeloosheid en ineffectiviteit als afscheidingsmiddel hij heel goed kent, en waarmee hij genoegen neemt, omdat hij haar toch kan wegnemen, zoodra hij zulks wil". Het woord

kĕlir, dat om de rol, welke het scherm in het wayang-spel speelt, de suggestie wekt van een afscheiding, die eigenlijk geen afscheiding is, omdat men het naar believen plaatsen en wegnemen kan en omdat het licht van de bléntjong er doorheen valt —, dat woord kĕlir is hier, dunkt mij, wel bijzonder fraai te pas gebracht.

10. Als vertaling van het geheele stuk krijgen wij dus:

1. „Die in hoogste instantie wijs is te noemen[46]) is over het stadium van het niet-zijn heen [= laat (liet) geheel en al achter zich den levensstaat, waarin men de irrealiteit van het zijn het best beleeft].

De drang daartoe komt (kwam) niet voort uit gehechtheid aan het aardsche. [Integendeel!] Als met volle handen deelt hij zijn gaven uit aan het volk.

Zijn streven is het verdienste en dapperheid [sc. de verdienste, die hij zich in de periode van zijn ascese verworven heeft en die in hem als sĕkti is gebleven, en de dapperheid, die hem als kṣatriya eigen is[46a])] haar weldadige uitwerking te doen hebben; hij spant zich in tot het welzijn der wereld,

in volmaakte gemoedsrust en in innerlijke kracht, aangezien hij [wel is waar nu eenmaal] in gescheidenheid leeft van den goddelijken Schepper der Wereld, [doch slechts] in een gescheidenheid, [die veroorzaakt wordt] door een scherm [van onwezenlijkheid].

2. Mijn hoofddoek tegen het stof der sandalen van hem, wiens eigenschappen aldus zijn en wiens handelwijze aldus is geweest[47]),

en die in lengte van dagen door zijn vermelding in het begin van dit gedicht zijn zegenrijken invloed deelachtig doe worden aan die den triomf van Pārtha in den hemel wil bezingen"[48]).

IV.

Over het verband tusschen het Arjunawiwāha-verhaal en Er-Langga's levensgeschiedenis, en over de vraag, of de dichter van de kakawin een episch verhaal toegepast of geschapen heeft.

1. Inleidende opmerking. — 2. In de inleiding van de Arjunawiwāha heeft van der Tuuk een korte karakteristiek van Arjuna als asceet en als krijgsman en derhalve een korte

aanduiding van den inhoud van de Arjunawiwāha gezien. — 3. Combinatie van dit inzicht met de resultaten van het vorige hoofdstuk leidt ons tot de conclusie, dat de inleiding van de Arjunawiwāha zoowel op Arjuna als op Er-Langga betrekking moet hebben. — 4. Het verhaal van de Arjunawiwāha is de geschiedenis van Er-Langga's levensloop, in epischen vorm getransponeerd. — 5. Hoe is deze opvatting te rijmen met het door Poerbatjaraka bereikte inzicht, dat de Arjunawiwāha den lakon-vorm heeft? — 6. Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag gaan wij, zij het wellicht eenigszins voorbarig, uit van de veronderstelling, dat het verhaal der Arjunawiwāha een Javaansche creatie is. — 7. Vermoedelijk heeft de dichter van de Arjunawiwāha zijn verhaal zelf geconcipiëerd. Minder waarschijnlijk, doch niet onmogelijk is, dat hij voor zijn doel een bestaande lakon omgewerkt heeft. — 8. Recapitulatie en vaststelling der in dit hoofdstuk bereikte resultaten.

1. Naar ik hoop, is het resultaat van het voorafgaande in de eerste plaats een beter inzicht in de structuur en in de bedoeling van dit gedeelte van de Arjunawiwāha, een beter inzicht, dat hooger waardeering van het geheele gedicht allicht met zich meebrengt. Het tweede resultaat is de door 36, 2 m.i. niet geboden zekerheid, dat het gedicht inderdaad onder de regeering van Er-Langga tot stand is gekomen. Er is echter nog een derde resultaat te boeken, welks beteekenis uitgaat boven de Arjunawiwāha en dat van belang is voor ons begrip van de geschiedenis der Oud-Javaansche schoone letteren in het algemeen, een resultaat, dat te opmerkenswaardiger is, omdat het geheel en al overeenkomt met het resultaat, dat mij een onderzoek naar de structuur en de bedoeling van het begin van de Bhāratayuddha opleverde, en dat ik bij een volgende gelegenheid openbaar hoop te kunnen maken.

2. Sub voce çūnyatā merkt van der Tuuk in zijn „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek" op (III, 45b): „[çūnyatā beteekent] *ikvernietiging,* de toestand v. iemand, die boete doende, 't zoo ver brengt, dat hij geen persoonlijkheid meer bezit en niet aan de wereld denkende, slechts zijne eigene zaligheid beoogt, in tegenst. v. 't zich afzonderen ten einde der wereld tot heil te zijn, zooals A r d j u n a deed, die door boetedoening in staat wilde gesteld worden, den vijand te verslaan, W. Z. 1, 1". Dit citaat leert ons, dat van der Tuuk zich

van de bedoeling van de inleiding der Arjunawiwāha terdege rekenschap heeft gegeven, en tot welk inzicht hij daarbij gekomen is. Zooals men ziet, lijkt zijn resultaat af te wijken van de conclusie, waartoe wij in het voorgaande gedeelte van dit opstel gekomen zijn: in dengene, die zich uit het kluizenaarsleven losmaakt om zich aan het welzijn der wereld te wijden, ziet van der Tuuk Arjuna, terwijl wij daarvoor Er-Langga in aanmerking lieten komen.

3. Nu heeft van der Tuuk ongetwijfeld volkomen gelijk, voor zoover zijn interpretatie de eerste strophe van het gedicht betreft. Inderdaad is de hierboven gegeven vertaling dier strophe geheel op Arjuna toepasbaar, zooals wij de geschiedenis van diens ascese in den Himālaya uit de Arjunawiwāha zelf leeren kennen. Dat men in het begin van een gedicht in enkele inleidende strophen aangeduid vindt, waarover het gedicht zal handelen, en dat men er een karakteristiek aantreft van den hoofdpersoon van het verhaal, heeft in het algemeen zeer zeker niets bevreemdends. En wanneer men dan in de Arjunawiwāha van Arjuna's verkiezing van de activiteit in dienst van het goede boven den voor den asceet zelf verlokkelijken, doch voor anderen onvruchtbaren kluizenaarsstaat leest, en er in de inleiding eveneens gesproken wordt van het prijsgeven der çūnyatā en van inspanning tot heil der wereld, dan kan men toch moeilijk anders doen dan tusschen het boek en zijn inleiding het verband te leggen, dat reeds a priori geenszins bevreemdend is. Aan den anderen kant staat echter, dat men uit 2, b slechts den indruk kan krijgen, dat Arjuna van den manggala onderscheiden is, aangezien de auteur anders toch allicht had gesproken van manggala ning mikĕt kawijayan*ira* of iets dergelijks in plaats van over de kawijayan sang Pārtha = sang Arjuna. Voorts blijft onverzwakt gehandhaafd, dat voor identificatie met den manggala koning Er-Langga, op wien strophe 1 eveneens gemakkelijk betrokken kan worden, het eerst in aanmerking komt.

De eenige conclusie, die men bij handhaving van beide gezichtspunten kan trekken, is dus deze, *dat strophe 1 dan zoowel op Arjuna als op Er-Langga betrekking moet hebben.* Technisch biedt tot deze dubbele interpretatie de uitdrukking sāmangkana lwirnira, „wiens eigenschappen en handelwijze zoodanig zijn", de mogelijkheid. Immers, juist omdat strophe 1 zich zoowel op Arjuna als op Er-Langga laat toepassen, kan men sāmangkana lwirnira steeds laten slaan op den koning van Java; heeft men in strophe 1 Er-Langga op het oog, dan vatte men sāmangkana lwirnira op als „den aldus, d.w.z.

met de beschrijving van strophe 1, gekarakteriseerde", terwijl men, wanneer men bij strophe 1 aan Arjuna gedacht heeft, sāmangkana lwirnira beschouwen kan als „dengene, wiens eigenschappen en handelwijze zoodanig zijn als die van Arjuna, blijkens de beschrijving daarvan in strophe 1, destijds geweest zijn" [49]).

4. Na wat elders reeds omtrent de structuur van de Arjunawiwāha opgemerkt is geworden, lijkt het niet toevallig, dat de eerste strophe voor tweeërlei uitleg vatbaar is, en dat zij zoowel een gepaste inleiding vormt op het gedicht zelf als een toespeling op den levensloop van koning Er-Langga. Maar als wij aannemen, dat de dichter opzettelijk zijn beginstrophe aldus heeft samengesteld, moeten wij noodzakelijkerwijze nog een stap verder gaan en concludeeren, dat ook de merkwaardige overeenstemming tusschen Er-Langga's levensloop en het Arjunawiwāha-verhaal in zijn geheel geen toeval kan zijn. Die overeenkomst is inderdaad frappant genoeg, en laat zij *ons* reeds niet meer los, wanneer wij haar eenmaal opgemerkt hebben, voor de tijdgenooten van den dichter, die het optreden van Er-Langga mede beleefd hadden, moet zij uiteraard nog veel sprekender geweest zijn. Eenerzijds de held uit het epos, door de kwade kans van het dobbelspel uit zijn paleis verdreven, in de wildernis ascese verrichtende om de heerschappij aan zijn geslacht terug te bezorgen, dan volgens den wil der goden hun behulpzaam bij het herstellen van de wereldorde en het vernietigen van de dreiging der daemonen, ten slotte de bekoorlijkheden der hemelsche jonkvrouwen genietende in een luisterrijk godenverblijf; aan den anderen kant de held van hun tijd, eens uit de kraton verdreven door het keeren der oorlogskans, een rustplaats vindende in een kluizenarij en langen tijd het leven der heremieten leidende, dan op verzoek der priesters zich belastende met het herstellen van orde in den chaos, die over Java was gekomen, in moeizamen strijd de vijanden overwinnende, ten slotte triompheerende en in een verdere glorierijke regeering de vruchten genietende van zijn inspanning en volharding [50]). De parallellie is bijna volkomen. Het kan, dunkt mij, niet anders: *de geschiedenis van de Arjunawiwāha is Er-Langga's levensloop, in epischen vorm getransponeerd!*

5. Deze conclusie stelt ons echter voor een nieuw vraagstuk. Zooals bekend is, heeft Poerbatjaraka in de inleiding tot zijn uitgave en vertaling van de Arjunawiwāha de opmerking gemaakt [51]), dat de kakawin een zuiveren lakon-vorm heeft. Zijn opmerkingen zal ik hier niet in extenso behandelen; in ander verband heb ik onlangs

gelegenheid gevonden[52]) om zijn stelling te bespreken en na te gaan, in hoeverre zij door andere gegevens en door de resultaten van andere onderzoekers gesteund wordt. Ik kwam daarbij tot de opvatting, dat er inderdaad voor de theorie, volgens welke reeds omstreeks 1000 A. D. de oeroude gedachten en voorstellingen, die de structuur van de lakon bepalen, haar invloed hebben kunnen doen gelden op werken als de Arjunawiwāha, veel te zeggen is, en dat men — onverminderd de mogelijkheid, dat er ook andere invloeden tot uiting zijn gekomen en mede de opvallende Javaansche afwijkingen van bekende Voor-Indische verhalen veroorzaakt hebben — Poerbatjaraka's hypothese dus zeer zeker plausibel kan achten. De vraag doet zich thans dus voor,

a) of Er-Langga's lofdichter misschien in een reeds bestaand Oud-Javaansch Mahābhārata-verhaal of in een reeds bestaande lakon overeenkomst heeft opgemerkt tusschen de lotgevallen van den hoofdpersoon en die van koning Er-Langga, en er daarom toe gekomen is dat bestaande verhaal tot den ons bekenden kakawin-vorm om te werken, met een bedekte toespeling in de inleiding, dat hij zijn werk verricht heeft ter eere van zijn broodheer,

b) of dat hij de Arjunawiwāha zelf heeft geschapen en de Arjunafiguur der kakawin gemodelleerd heeft naar den Er-Langga der geschiedenis, en zoo ja, hoe het dan staat met den geprononceerden lakon-vorm van deze kakawin, en hoe zich dit verschijnsel in de theorie van een bewuste schepping van een allegorie laat inpassen.

6. Op deze vraag een positief antwoord te geven is niet wel mogelijk. De Sanskṛt litteratuur kent een verhaal van Arjuna's ascese en van zijn ontmoeting met Çiwa in de vermomming van jager, te vinden in de hoofdstukken 37 tot 41 van het Wanaparwan en door Bhārawi bewerkt in zijn Kirātārjunīya. Slechts in los verband staat daarmee in het Wanaparwan het verhaal van Arjuna's verblijf in den hemel van Indra, waar hij het gebruik van Çiwa's wapenen leert, te vinden in de hoofdstukken 42 tot 46, en wederom in los verband thans met de *beide* vorige episoden komt het verhaal voor, hoe Arjuna met de van Çiwa verkregen tooverkrachtige wapenen de Niwātakawaca's bestrijdt (hoofdstukken 168 tot 174 van het Wanaparwan). Zoolang ons geen parallel van de Oud-Javaansche Arjunawiwāha uit een of anderen localen Voor-Indischen verhalenschat bekend is[53]), moet ons het Oud-Javaansche verhaal, niet alleen om het innige verband, dat het tusschen de hierboven vermelde episodes legt, maar ook vanwege de in het Wanaparwan ontbrekende episoden van 1°

de mislukte poging der zeven hemelnymphen om Arjuna te verleiden, 2° Indra's gesprek met Arjuna aan het einde van zijn oefening over de exploitatie der door hem verworven macht, 3° de zending van Arjuna en Suprabhā ter ontdekking van het geheim van Niwātakawaca's onkwetsbaarheid, en ten slotte (4°) Arjuna's omgang met zijn voormalige verleidsters in den hemel van Indra, een Javaansche creatie lijken.

Daar ik mij tot het instellen van een behoorlijk onderzoek naar (een) mogelijk(e) Voor-Indisch(e) prototype(n) der Arjunawiwāha niet competent acht, moet ik hier van de veronderstelling uitgaan, dat onze kakawin inderdaad een Javaansche creatie is. Ik erken, dat daardoor de thans volgende argumentatie op ietwat zwakken grondslag komt te staan. Daar staat echter tegenover, dat de veronderstelling, dat de Arjunawiwāha een Javaansche creatie is, op zich geenszins ongerijmd is, en verder, dat de geschiedenis van de zwerftochten van verhalen tòch moeilijk met zekerheid is vast te stellen. Na uitdrukkelijk deze zwakke plek in mijn betoog gesignaleerd te hebben mag ik dus niettemin wel verder gaan.

7. Wanneer wij alleen op de lakon-structuur van de Arjunawiwāha letten, en daarbij de overweging laten gelden, dat in ieder geval uiterlijk omstreeks 1200 A.D. verlakoniseering van Voor-Indische verhalen op Java in zwang moet zijn gekomen, zooals van Stein Callenfels uit het parallellisme van de kakawin Hariwangça in lakonvorm en de kakawin Kṛṣṇāyaṇa, die dezelfde stof naar Voor-Indischen trant behandelt, heeft aangetoond[54]), dan zouden wij geneigd zijn te zeggen, dat de Arjunawiwāha wegens zijn lakon-vorm naar een bestaande, van Er-Langga's levensloop geheel onafhankelijke lakon bewerkt moet zijn geworden. Letten wij daarentegen uitsluitend op de parallellie tusschen de geschiedenis van Er-Langga en de lotgevallen van Arjuna, en nemen wij daarbij in aanmerking, dat ook de kakawin Bhāratayuddha naar aanleiding van bepaalde gebeurtenissen in het leven van een Javaanschen koning geheel nieuw geschreven schijnt te zijn[55]), dan zullen wij geneigd zijn het andere standpunt te houden en er den nadruk op te leggen, dat de geschiedenis van Arjuna in de Arjunawiwāha slechts een product is van den scheppingswil en het vormgevend vermogen van een dichter, terwijl daarentegen Er-Langga's levensloop een reeks van feiten was, waaraan geen dichter debet was en iets had kunnen veranderen, zoodat, wanneer er een treffende overeenkomst tusschen verhaal en historisch gebeuren te constateeren valt — zoo treffend, dat wij het toeval

gerust schijnen te mogen uitsluiten —, het toch wel het meest voor de hand ligt, dat het historische gebeuren het verhaal bepaald heeft en niet omgekeerd.

Van elk der twee gezichtspunten afzonderlijk uitgaande komen wij dus tot verschillende resultaten. Echter blijkt meteen, dat zulk een eenzijdige beschouwing in beide gevallen op groote moeilijkheden stuit: de lakon-theorie levert alleen geen verklaring op voor de parallellie tusschen Er-Langga's levensloop en Arjuna's daden in het epos, de allegorie-theorie alleen geeft geen antwoord op de vraag, waarom de Arjunawiwāha dan wel bepaald een lakon-vorm moest krijgen. Echter heeft wel de auteur van een allegorische Arjunawiwāha, die zijn werk schreef naar aanleiding van wat zijn koning beleefd had, hieraan tevens den vorm van een lakon kunnen geven, maar geen ḍalang heeft vóór 1006 A.D. bij het samenstellen van een lakon rekening kunnen houden met wat Er-Langga mee zou maken. Dus lijkt, wanneer wij alle factoren overzien, die wij in het proces een rol zien spelen, de meest plausibele opheffing van de hierboven geconstateerde tegenstrijdigheid deze: aan te nemen, dat de dichter de Arjunawiwāha niet aan een bestaande lakon ontleend, doch haar zelf geconcipiëerd heeft, met dien verstande echter, dat hij het gedicht bewust[56]), om welke reden dan ook, zoodanig heeft geschreven, dat het, na technische adaptatie aan de eischen van het wayangspel, onmiddellijk als lakon opgevoerd zou kunnen worden.

Een naar het mij voorkomt minder plausibele, maar wellicht niet geheel uit te sluiten andere mogelijkheid is deze, dat de dichter van de Arjunawiwāha uit een bestaand lakon-repertoire, waarin uit Voor-Indië geïmporteerde verhalen reeds ingrijpende wijzigingen hadden ondergaan, doordat zich op Java in den loop der tijden de eischen van de traditie van het wayang-spel hadden doen gelden, de lakon, waarin Arjuna beproefd wordt en lijdt, maar later strijdt en zegeviert en huwt, bewust ter behandeling in dichtvorm heeft uitverkoren, omdat hem in die lakon de parallellie trof met de geschiedenis van zijn eigen vorst, en dat hij bij zijn omwerking gelegenheid heeft gezocht en gevonden om door het aanbrengen van enkele nieuwe trekken de overeenkomst van epos en historisch gebeuren te accentueeren. Zoo zou men kunnen meenen, dat, terwijl de verleidingsscène, de strijd van Arjuna tegen het zwijn Mūrkha, zijn tweekamp met Çiwa, zijn tocht met Suprabhā naar Niwātakawaca's kraton ter ontdekking van het geheim van diens onkwetsbaarheid, de groote strijd en de bruiloft alle tot de oude onderdeelen van de lakon kunnen

behoord hebben, de episode van zang 5 en zang 6, waarin Indra in de gedaante van een ouden ṛṣi Arjuna het besluit in herinnering brengt om zijn verworven macht ter beschikking te stellen van zijn broeder ter verzekering van diens wereldlijke heerschappij, daarentegen aan het brein van den kakawin-dichter ontsproten is. In het Sanskṛt verhaal van het Wanaparwan immers luidt het verhaal omtrent de ontmoeting van Arjuna met Indra heel anders dan in de Oud-Javaansche Arjunawiwāha, en heeft hun gesprek onder geheel andere omstandigheden plaats, n.l. niet aan het einde, doch aan het begin van Arjuna's kluizenaarsloopbaan. Voor deze afwijking van het Voor-Indische verhaal is er, voor zoover ik zie, geen enkele verklaring te geven zóó plausibel als deze, dat zij geïnspireerd is door het verzoek van de notabelen aan den kluizenaar Er-Langga om het koningschap te aanvaarden, zooals wij lezen in strophe 15 van den Sanskṛt tekst juncto regel 8 tot 13 van den Oud-Javaanschen tekst van den Calcutta-steen [57]).

Dat wij de tweede mogelijkheid minder plausibel achten dan de eerste, vindt zijn verklaring in het volgende. In zijn boek „Het Javaansche Tooneel. I. Wajang Poerwa" vermeldt J. Kats op p. 110-111, dat onder de thans in zwang zijnde lakon's der wayang purwa er eenige voorkomen, die in werkelijkheid voorvallen uit de Javaansche kraton-geschiedenis behandelen, „zoó getrouw mogelijk, zij het op bedekte wijze". „Menige lakon", zegt Kats, „heeft hieraan haar ontstaan te danken". Soms zijn het voorvallen uit langvervlogen jaren, die aldus in epischen vorm getransponeerd worden, soms echter, blijkens Kats' mededeeling, dat vooral dan geheimzinnigheid betracht wordt, wanneer de bij de lakon betrokken personen nog in leven zijn, gebeurtenissen van den dag, om zoo te zeggen. Welnu, wanneer wij voor de veronderstelling, dat de Arjunawiwāha direct aan de feiten van Er-Langga's levensgeschiedenis haar vorm te danken heeft, steun vinden in het feit, dat er in onze dagen lakon's bekend zijn, die contemporaine geschiedenis in epischen vorm geven, terwijl wij aan de andere mogelijkheid niet anders dan bezwaren en onzekerheid zien kleven, dan spreekt het vanzelf, dat wij ons voor de eerstgenoemde mogelijkheid uitspreken.

8. Intusschen is het laatste woord over de genesis van de Arjunawiwāha natuurlijk nog geenszins gesproken. Het zou een te hooge greep zijn te trachten voor alles een bevredigende verklaring te vinden, terwijl er nog slechts zoo weinig kakawin's bekend gemaakt, laat staan bestudeerd en geanalyseerd zijn geworden. Liever dan in

détailkwesties een al te scherp omlijnd standpunt in te nemen willen wij nog even den nadruk leggen op de hoofdzaak. Hoofdzaak is, dat uit het voorgaande geconcludeerd mag worden, dat er een innige relatie bestaat tusschen Er-Langga's levensloop en de kakawin Arjunawiwāha; dat er alle reden is om aan te nemen, dat zonder de schokkende gebeurtenissen, die koning Er-Langga in het begin van de elfde eeuw van onze jaartelling heeft medegemaakt, de Arjunawiwāha vermoedelijk wel ongeschreven zou zijn gebleven; en dat wij uit dit onderzoek dus wellicht eenig nieuw inzicht kunnen verwerven in het vraagstuk, waarom de Oud-Javaansche letterkunde sommige onderwerpen der Voor-Indische litteratuur met bijzondere voorliefde behandeld heeft, en andere, in Voor-Indië niet minder populaire onderwerpen heeft laten rusten, inzicht wellicht ook in de motieven, die de Oud-Javaansche dichters bij het schrijven van hun oeuvre geleid hebben [58]).

V.

De Arjunawiwāha als Er-Langga's bruiloftslied.

1. Poerbatjaraka's opvatting omtrent den tijd van het ontstaan der Arjunawiwāha. — 2. Het is a priori weinig waarschijnlijk, dat „mpu Kaṇwa" de Arjunawiwāha bepaald vóór het begin van een a.s. veldtocht zou hebben willen voltooien. — 3. Eer lijkt de Balische opvatting te aanvaarden, dat hij zijn gedicht heeft afgesloten „kort vóór de bruiloft". — 4. De geheele structuur van de kakawin wijst er op, in verband met de gelijkstelling van Er-Langga aan Arjuna, dat de Arjunawiwāha primair Er-Langga's bruiloftslied is. — 5. In de Vorstenlanden speelt men in onze dagen bij gelegenheid van voorname bruiloften eveneens een spel van Arjuna's huwelijk.

1. Ter beantwoording van de vraag, in welken tijd van Er-Langga's leven de Arjunawiwāha tot stand gekomen kan zijn, merkt Poerbatjaraka in de inleiding tot zijn uitgave op: „Daar wij met zekerheid weten, dat deze vorst in de eerste decaden van de elfde eeuw A.D. over Java heerschte, kunnen wij gerust aannemen dat het gedicht ook omstreeks dien tijd moet zijn vervaardigd. Zelfs kunnen wij op grond van de mededeeling van den dichter, dat hij bingoeng was ge-

worden omdat hij dadelijk ten strijde moest optrekken om den koning te volgen (bhrāntāpan tĕhĕr angharĕp samarakāryya mangiring ing aji), den tijd van vervaardiging nauwkeuriger bepalen: ca. in het midden of het begin van Erlanggha's regeering. Immers het is bekend, dat deze vorst in zijn oudere dagen heilige is geworden en dus, zooals men wel verwachten kan, geen oorlog meer voerde" [59]). Krom preciseert dit door in zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis[2]", p. 269, op te merken, dat het gedicht blijkens de laatste strophe vóór 1035 geschreven moet zijn.

2. Om verschillende redenen lijken mij Poerbatjaraka's vertaling en de daaruit getrokken conclusie niet geheel bevredigend. De Arjunawiwāha is niet alleen een moeilijk gedicht voor den lezer, maar heeft zeer zeker ook den auteur een groote krachtsinspanning en evenredig veel tijd gekost. Dat de kakawin tusschen twee krijgsbedrijven door samengesteld zou zijn, is nauwelijks aan te nemen. Evenmin is in te zien, waarom „mpu Kaṇwa", na zijn gedicht met de uiterste zorg geschreven te hebben, het slot zou hebben afgeraffeld, omdat hij met den koning op expeditie moest trekken. Hij had het slot toch even goed kunnen schrijven na beëindiging van de expeditie? Waarom zou hij het gedicht bepaald vóór het begin van den veldtocht hebben willen afwerken? Wat had Er-Langga tijdens het krijgsbedrijf aan een kakawin? Hoe zou de dichter mogen verhopen in zulk een tijd 's konings belangstelling er voor te wekken?

3. Lijkt het daarom a priori reeds niet uitgesloten, dat er in de interpretatie van 36, 2, c een fout is geslopen, ook op grond van bepaalde feiten kan men de vertaling van Poerbatjaraka aantasten. Onder de Balische weergaven van angharĕp samarakārya vindt men er één, die ñadyayang pamarangan heeft, een andere, die mangarĕpin karya wawarangan of pawarangan luidt, en een derde met ngarĕpang smaragawé, dus resp. „plannen hebben op een bruiloft", „voor een bruiloftsfeest staan" en „voor het liefdefeest staan" [60]). De Baliërs hebben dus in den term samarakārya niet de aanduiding van den strijd op het slagveld gezien, maar van het proelium nuptiale, dat men ook met de namen prang kuku en yuddha kanakha, „nagelgevechten", beschreven vindt. In de zangen 30 en 31 der Arjunawiwāha, waar de minnarijen van den held met de zeven nymphen behandeld worden, spreekt de dichter eveneens herhaaldelijk van een „gevecht", zoodat de Balische weergave in geen geval uit den toon valt. Ook het feit ten slotte, dat samara, „strijd", en asmara, de Javaansche nevenvorm van Sanskṛt smara, „(sexueele) liefde", in klank zooveel op elkander ge-

lijken, en dat smara zoowel den vorm asmara als den vorm sĕmara kan aannemen, zal wel bevorderd hebben, dat de begrippen „minnespel" en „minnestrijd" in het Javaansch heel dicht bij elkaar zijn komen te liggen. En wanneer het dan bovendien nog staat te bezien, of men wel mag aannemen, dat de dichter, die toch wel tot den priesterstand behoord zal hebben, den koning inderdaad naar het slagveld moest vergezellen, lijkt het voorshands toch wel raadzamer om den Oud-Javaanschen tekst te verstaan zooals de Balische verklaarders hem verstaan hebben [61]).

4. Ook met den geheelen opzet van het gedicht zou het veel beter strooken, wanneer het vervaardigd zou zijn met het oog op, en derhalve ook afgesloten zou zijn kort vóór de bruiloft van den koning van Oost-Java. De Arjunawiwāha dient zich met zijn traditioneelen titel aan als „Arjuna's *Bruiloft*", en de dichter zelf zegt in de inleiding van zijn werk, dat hij mikĕt kawijayan sang Pārtha ring kahyangan, „de overwinning van Pārtha *in het godenverblijf* gaat bezingen", niet derhalve zijn overwinning op zijn slechter-ik bij gelegenheid van de verleiding, noch die op Mūrkha, noch die in den strijd tegen Niwātakawaca, maar die in den galanten strijd tegen de hem thans toekomende nymphen; *die* overwinning te bezingen is dus het eigenlijke doel van den dichter, en al het overige is slechts inleiding daartoe. Welnu, wanneer Arjuna en Er-Langga hier één zijn, dan brengt de geheele opzet van de kakawin de consequentie met zich mee, dat het ook Er-Langga's *huwelijk* is, waarop de auteur zijn aandacht geconcentreerd zal hebben, en dat alle vroegere avonturen van den vorst thans voor hem zijn gaan culmineeren in de grootsche ervaring van den echt. Is de Arjunawiwāha als episch gezang dus het lied van Arjuna's hoogtij, ontdaan van zijn allegorisch gewaad kan het gedicht, dunkt mij, slechts opgevat worden als Er-Langga's *bruiloftslied*.

5. In verband hiermee is het wellicht niet ondienstig een mededeeling te releveeren, die de heeren Prijono en Soemadi mij na kennisname van dit opstel deden, en die voor de hier ontwikkelde hypothese omtrent den aard der Arjunawiwāha en de bedoeling, welke de dichter er mee gehad heeft, een waardevollen steun beteekent. De heer Prijono deelde mij mede, dat bij gelegenheid van het huwelijk van den huidigen Prins Mangkoenegara VII te Jogjakarta de lakon „Parta Krama" („Arjuna trouwt") opgevoerd is geworden, niet als wayang-wong-voorstelling, doch in wayang-purwa-vorm. Tevens meent hij, dat het spelen van deze lakon, waarin van het huwelijk van Arjuna en Sĕmbadra verhaald wordt, vaste traditie is bij ge-

legenheden als de zoo even genoemde. Aan een opvoering van de Arjunawiwāha in lakon-vorm zou men in den huidigen tijd, naar zijn meening, wellicht aanstoot nemen, omdat het liefdefeest aan het eind van dit verhaal een wel wat al te polygaam karakter heeft, en de uitbeelding er van niet van fijngevoeligheid tegenover de bruid zou getuigen. Ook in Soerakarta voert men volgens den heer Soemadi de lakon „Parta Krama" op, telkens wanneer er voorname personen in het huwelijk treden. Mij dunkt, dat het huidige gebruik de mogelijkheid vergroot, dat ook de Arjunawiwāha in verband gebracht moet worden met de plechtige viering van een bruiloft, in casu die van koning Er-Langga [61a]).

VI.

Heeft het huwelijk van Er-Langga en de dochter(s) van den in 1007 gesneuvelden koning van Oost-Java inderdaad plaats gevonden?

1. Als argument tegen de juistheid van de hierboven bereikte resultaten zou men kunnen aanvoeren, dat Er-Langga reeds in 1006 met een hoofdvrouw getrouwd is. — 2. De heerschende opvatting omtrent Er-Langga's huwelijk in 1006 en omtrent den invloed van dit huwelijk op de politieke constellatie in Er-Langga's rijk in later tijd. — 3. Dat Er-Langga in 1006 in het huwelijk is getreden, wordt in den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen eigenlijk niet gezegd. — 4. Kern's vertaling van strophe 13 van dezen tekst. — 5. Enkele correcties, die in Kern's vertaling aangebracht dienen te worden. — 6. Dat Er-Langga in 1006 de bruidegom zou zijn, staat, strikt genomen, slechts vast voor hem, die het woord Dharmawangça van strophe 13 op Er-Langga laat slaan en die Poerbatjaraka's opvatting deelt, dat dharmawangça „schoonzoon" beteekent. — 7. De mogelijkheid bestaat, dat Er-Langga tot een huwelijk met meer dan één prinses uitgenoodigd is geworden. — 8. Strophe 13 spreekt slechts van een uitnoodiging tot, niet van de voltrekking van een huwelijk. — 9. Kern's vertaling van strophe 14. — 10. Krom's verbeteringen daarop. — 11. Ook na Krom's verbeteringen blijft er omtrent de bedoeling van verschillende détails van strophe 14 onzekerheid bestaan. —

12. Het deel van den Oud-Javaanschen tekst van den Calcutta-steen, dat voor ons doel van belang is. — 13. Enkele opmerkingen hierbij van slechts indirect belang. — 14. Volgens Brandes' transcriptie duidt de Oud-Javaansche tekst Er-Langga op het moment van zijn vlucht aan als „ongetrouwden jongeman". — 15. Wat er vóór de opvatting pleit, dat Er-Langga in 1006 met de prinses(sen) van Oost-Java gehuwd is, en wat er tegen pleit. — 16. Daar volstrekt niet bewezen is, dat Er-Langga inderdaad in 1006 getrouwd is, is het argument sub 1. onbruikbaar.

1. Tegen het in de vorige bladzijden bereikte resultaat — dat, het spreekt vanzelf, toch altijd slechts een veronderstelling blijft —, zou men wellicht het volgende argument kunnen aanvoeren. Grootsch opgezet als de Arjunawiwāha is, zou zij alleen dan een bruiloftslied kunnen zijn, wanneer Er-Langga in het huwelijk zou zijn getreden met een vrouw van zijn stand; zoowel de bouw van het verhaal als de zorgvuldige taalkundige en stylistische bewerking van de stof leiden er toe dezen eisch te stellen. Aangezien Er-Langga echter reeds voor de catastrophe van 1006—1007 A.D. in het huwelijk was getreden met de dochter van den toenmaligen koning van Oost-Java, en deze prinses, die wellicht van hooger stand was dan Er-Langga zelf [62]), in elk geval zijn hoofdvrouw moet zijn geweest, en aangezien aan den anderen kant de hierboven voorgestelde interpretatie van de Arjunawiwāha slechts zin heeft, wanneer het gedicht tot stand gekomen is na Er-Langga's overwinningen of althans na een gedeeltelijke overwinning, zou men slechts dan de hypothese kunnen aanvaarden, wanneer tevens aannemelijk gemaakt kon worden, dat Er-Langga's eerste hoofdvrouw intusschen overleden was. Van den dood van Er-Langga's eerste hoofdvrouw wordt echter nergens met een woord gerept. Dus lijkt voorshands een tweede huwelijk onwaarschijnlijk en daarmee tevens de hierboven geuite opvatting omtrent de Arjunawiwāha onhoudbaar.

2. Om dit bezwaar mogelijkerwijze te kunnen elimineeren zullen wij ons in de volgende bladzijden eens afvragen, hoe het eigenlijk staat met de gangbare opvatting, dat Er-Langga in 1006 A.D. met een prinses van Oost-Java in het huwelijk verbonden is geworden.

Tot dusverre heeft men voetstoots aangenomen, dat dit zoo was. Krom spreekt in zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", waarin het gezamenlijke bronnenmateriaal vermeld en besproken wordt, over

Er-Langga als over den schoonzoon van den vorigen koning, tevens naasten erfgenaam tot den Javaanschen troon, eersten rechthebbende op de titels en de aanspraken van zijn overleden schoonvader, ten gevolge van inhuwelijking in diens geslacht, enz. enz. [63]). De z.g. oorkonde van 1023 A.D. besprekende zegt hij: „Op deze oudste ons bekende oorkonde van Airlangga vinden wij, evenals op alle volgende uitgezonderd die aan het slot zijner regeering, in de tweede plaats en onmiddellijk na den koning als rakryan mahāmantri i Hino een vorstin vermeld, çrī Sanggrāmawijaya Dharmmaprasādottunggadewī. Zoowel haar titel als het ontbreken van alle aanduiding, dat dit 's vorsten gemalin zou zijn, doen ons besluiten, dat het hoogstwaarschijnlijk de dochter is, die ook de Javaansche traditie nog aan Airlangga toekent. *Haar bijzondere positie heeft zij ongetwijfeld te danken aan het feit, dat zij behalve de dochter van den regeerenden koning tevens door haar moeder de kleindochter van Dharmmawangça Anantawikrama is"* [64]); verderop in zijn boek komt hij op de in het laatste gedeelte van dit citaat behandelde kwestie nog enkele keeren terug [65]). Te voren reeds blijkt [66]), dat Krom aan verwantschap van Er-Langga's gezin en geslacht met den in 1007 A.D. overleden koning denkt, omdat hij in den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen leest, dat „de hoofdstad, waar zoolang een vroolijkheid heerschte als in Indra's rijk, in de asch (werd) gelegd" *„niet lang na Airlangga's bruiloft"*.

Wanneer men dit betoog op de keper beschouwt, steunt de interpretatie van den tekst, die uit de door mij gecursiveerde woorden blijkt, niet op Kern's vertaling van de betreffende passage der oorkonde. Wel echter is zij geheel en al met Kern's opvatting in overeenstemming; uitdrukkelijk immers, en zelfs met eenige bevreemding, heeft Kern de opmerking gemaakt [67]), dat de Oud-Javaansche tekst van den Calcutta-steen het huwelijk van Er-Langga met de dochter van den in 1007 overleden koning *niet* vermeldt, en uit allerlei détails, ook uit de nog in 1917, bij den herdruk van zijn verspreide geschriften, toegevoegde noten, blijkt, dat hij ten aanzien van de bedoeling van strophe 13 en strophe 14 van den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen van dezelfde meening geweest is als wij in het hierboven gegeven citaat door Krom uitgesproken vinden.

3. Nu wil ik niet met stelligheid beweren, dat de opvatting van Kern en van Krom onjuist is. Wel echter dient er de aandacht op gevestigd te worden, dat er een speculatief element in zit, hetwelk niet duidelijk genoeg op den voorgrond is gesteld, en dat dienten-

gevolge als historisch vaststaand feit pleegt aangenomen te worden, wat inderdaad niet meer dan een hypothese is. *Dat Er-Langga met de prinses van Oost-Java, dochter van den in 1007 omgekomen koning, werkelijk getrouwd is geweest, blijkt uit den Sanskṛt tekst van den steen van Calcutta niet*, en wanneer de Oud-Javaansche tekst van dit huwelijk niet rept, verzwijgt hij niet iets, doch vermeldt hij slechts niet, wat sommigen er graag in vermeld zouden hebben gezien.

4. Bezien wij ter verduidelijking van deze opvatting eerst strophe 13 van den Sanskṛt tekst. In Kern's uitgave luidt zij aldus:

> Çrī Dharmmawamça iti pūrwayawādhipena
> sambandhinā guṇagaṇaçrawaṇotsukena
> āhūya sādaram asau swasutāwiwāha-
> n drāk sarwathā prathitakīrttir abhūn mahātmā [68]).

In Kern's vertaling:

> „Toen hij door den heerscher van Oost-Java Dharmmawangça, zijn aanverwant, die door 't hooren van zijne vele deugden begeerig was hem te zien, eerbiedig uitgenoodigd was geworden op de bruiloft van diens dochter, verbreidde zich de roem van den edelaardigen Er-langga weldra allerwege".

5. Deze vertaling laat op sommige punten eenige correctie toe. In de eerste plaats is n.l. Kern's interpretatie van çrī Dharmawangça volgens mijn meening onjuist. In ander verband [69]) heb ik er de aandacht op gevestigd, dat volgens de regels van de Sanskṛt grammatica Dharmawangça niet kan behooren bij pūrwayawādhipena, doch het object moet zijn van āhūya, d.w.z. niet op den in 1007 overleden vorst, doch op Er-Langga betrekking moet hebben. Omdat, naar mijn ter zelfde plaatse uiteengezette en verdedigde overtuiging, door deze andere interpretatie het voornaamste argument komt te vervallen, dat tot de betiteling van den in 1007 overleden koning van Oost-Java met den naam Dharmawangça tĕguh Anantawikramottunggadewa gevoerd heeft, en omdat, zooals uit dit opstel blijken zal, de aard van de relatie van dezen vorst tot Er-Langga niet precies te bepalen valt, geef ik er de voorkeur aan te spreken van „den in 1007 overleden vorst" [69a]), en ben ik van meening, dat Kern's hierboven afgedrukte vertaling dienovereenkomstig gewijzigd zal moeten worden. Deze correctie is verreweg het belangrijkst. Een tweede wijziging is deze, dat ik het woord „eerbiedig" gaarne uit de vertaling geschrapt zou zien, omdat het noch bij de rangverhouding van den in 1007 over-

leden koning en Er-Langga past, noch bij hun leeftijdsverhouding, en juist in het Javaansch zulke verhoudingen precies in acht genomen en door de woordkeuze aangeduid plegen te worden. Daar sādara door Cappeller met „rücksichtsvoll" en „bedacht auf" wordt weergegeven, zou ik er de voorkeur aan geven ons sādaram te vertalen met „met het oog op zijn (sc. Er-Langga's) hooge positie", d.w.z. „met het oog op het feit, dat Er-Langga de zoon was van de uit Siṇḍok's geslacht gesproten vorstin van Bali".

Wij krijgen dan deze vertaling:

> „Doordat hij (sc. Er-Langga, over wien in strophe 12 gesproken is geworden) in de kwaliteit van „çrī Dharmawangça" door den koning van Oost-Java, zijn bloedverwant, die door het hooren van zijn vele deugden begeerig was geworden om hem te zien, met het oog op zijn hooge positie (sc. als prins van Bali en als nazaat van Siṇḍok langs de vrouwelijke lijn) uitgenoodigd was geworden ter bruiloft van diens dochter, werd de edele heer iemand, wiens naam wijd en zijd bekend was".

6. Twee dingen frappeeren ons, wanneer wij nader gaan vaststellen, wat er nu eigenlijk wel in deze strophe medegedeeld wordt. Het eerste is, dat men er alleen dan bepaald in *moet* lezen, dat het Er-Langga zelf was, die met de koningsdochter in het huwelijk moest treden, wanneer men met mij çrī Dharmawangça op Er-Langga laat slaan, en wanneer men tevens met Poerbatjaraka [70]) het woord dharmawangça opvat als „schoonzoon". Immers, wanneer men çrī Dharmawangça met Kern op den in 1007 overleden koning zou willen blijven betrekken, zou men uit de hierboven aangehaalde strophe desnoods kunnen lezen, dat Er-Langga uitgenoodigd is geworden om de bruiloft van de prinses van Oost-Java met zijn tegenwoordigheid op te luisteren. Aangezien Er-Langga vermoedelijk een volle neef van de bruid was [71]) en niet zoo ver uit de buurt woonde, zou deze uitnoodiging, gesteld, dat de prinses met een heel anderen bruidegom in het huwelijk zou treden, toch ook alleszins begrijpelijk zijn geweest [72]). En wanneer men wel met mijn opvatting, doch niet met Poerbatjaraka's interpretatie van het woord dharmawangça accoord zou gaan, zou men in de strophe desnoods kunnen lezen, dat Er-Langga *çrī dharmawangça iti* = „als Dharmawangça", d.w.z. als lid van de koninklijke familie, als afstammeling van Siṇḍok, ter bruiloft uitgenoodigd werd. Pas wanneer men èn mijn standpunt deelt, dat çrī Dharmawangça grammatisch bij āhūya en dus bij Er-

Langga hoort, èn Poerbatjaraka's opvatting aanvaardt, dat het woord dharmawangça „schoonzoon" beteekent, kan men via de vertaling „Doordat hij in de hoedanigheid van „koninklijken schoonzoon" was uitgenoodigd ter bruiloft van 's konings dochter", enz., komen tot de *conclusie*, dat Er-Langga zelf de bruidegom moet zijn geweest. Voldoet men aan deze twee voorwaarden niet, dan zal men de consequentie moeten aanvaarden, dat de bruidegom van 1006 een ander dan Er-Langga kan zijn geweest, en dat Er-Langga zelf dus ook wel eerst *na* zijn krijgstochten voor de eerste maal met een vrouw van zijn eigen stand in het huwelijk kan zijn getreden. Mijzelf lijkt Poerbatjaraka's opvatting echter aannemelijk en derhalve het in den vorigen zin genoemde argument ter verdediging van mijn stelling van p. 48 niet aanvaardbaar; met Krom ben ik van meening, dat strophe 13 van den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen op een huwelijk van de prinses van Oost-Java met *Er-Langga* doelt, al mogen wij ook langs verschillende wegen tot deze opvatting gekomen zijn.

7. Terloops worde nog opgemerkt, dat swasutāwiwāha niet alleen kan beteekenen „de bruiloft van diens *dochter*", doch ook „de bruiloft van diens *dochters*". Wanneer wij bedenken, dat alle vier de dochters van koning Kṛtanagara met rāden Wijaya getrouwd zijn geweest, is het niet uitgesloten te achten, dat ook de in 1007 overleden vorst meer dan één dochter te gelijk met Er-Langga heeft willen laten trouwen. Indien men na mijn betoog aan een huwelijk van Er-Langga in 1006 zal willen vasthouden, zal men, dunkt mij, met deze mogelijkheid rekening hebben te houden.

8. Het tweede punt, dat ons frappeert, is, dat de Sanskṛt tekst het woord āhūya gebruikt, dus van „uitnoodigen" spreekt, en geenszins vermeldt, dat het huwelijk ook inderdaad gesloten is geworden. In het onderhavige geval is deze woordkeuze van veel belang. Immers, in 1006 was Er-Langga 15 of 16 jaren oud, en had hij dus vermoedelijk nog niet zoo heel lang geleden den leeftijd der puberteit bereikt. Voorts lijkt het aannemelijk — althans de meeste kans te hebben om juist te zijn —, dat de prinses of de prinsessen, met wie hij trouwen zou, iets jonger was of waren dan hijzelf, dus 15 jaar of jonger [75]). Welnu, suggereert het gebruik van het woord āhūya — in dezen tekst met zijn weloverwogen woordkeuze — reeds de mogelijkheid, dat de gebeurtenissen van 1006 en 1007 de uitvoering van de trouwplannen verhinderd hebben, de leeftijd van de betrokken partijen maakt het niet onwaarschijnlijk, althans niet onmogelijk, dat de uitnoodiging door den koning van Oost-Java aan Er-Langga gericht slechts een

uitnoodiging was om naar Java te komen ten einde *later* met zijn dochter(s) te kunnen trouwen. En naarmate de termijn langer was, die nog verloopen moest, voordat het huwelijk in feite voltrokken zou worden, is de kans grooter, dat de gebeurtenissen van 1006 en 1007 de uitvoering van de bestaande plannen verijdeld hebben [76]).

9. Thans gaan wij over tot strophe 14, die in het Sanskṛt aldus luidt:

> Atha bhasmasād abhawad āçu tatpura-
> m Puruhūtarāṣṭram iwa mud-yutaṃ çiraṃ (?)
> talinā ◡ lena khalu kiṃkarair wiçā(ṃ)
> sa narottamair upahito wanāny agāt [77]).

In Kern's vertaling aldus:

> „Niet lang daarna werd zijne hoofdstad, waar zoo lang (?) eene vroolijkheid heerschte als in Indra's rijk, in de asch gelegd. Vergezeld van eene geringe ruiterwacht, van zijne dienstboden, en de voornaamsten des volks begaf hij zich naar de bosschen".

10. Krom heeft te recht betoogd [78]), dat men onder „hoofdstad" hier niet te verstaan heeft de hoofdstad van Er-Langga, doch die van het Oost-Javaansche rijk. Tevens heeft hij atha met „echter" vertaald [79]), hetgeen in verband met hetgeen bij strophe 13 opgemerkt werd, van belang is, omdat atha in den zin van „echter" den indruk, die reeds door āhūya gewekt is, versterken kan, n.l. dat de gebeurtenissen van 1006 en 1007 in tegenstelling stonden tot de plannen, die de koning van Oost-Java beraamd had. Ook āçu draagt het zijne er toe bij om deze opvatting te ondersteunen. Intusschen zou men uit het gebruik van het voorgaande, met āçu vrijwel synonieme woord drāk kunnen concludeeren, dat de waarde van deze woordjes niet altijd even hoog aangeslagen kan worden, en dat de er aan ontleende argumenten niet zoo heel veel bewijskracht bezitten.

11. Ook overigens levert de Sanskṛt tekst van deze strophe moeilijkheden op, waarmee wij met Kern's vertaling nog niet geheel in het reine gekomen zijn, en die voor de interpretatie van de geheele strophe wellicht niet van belang ontbloot zijn. In de eerste plaats is daar çiraṃ, dat in dezen vorm geen zin schijnt te geven, en waarvan Kern dan ook blijkens zijn vertaling ciraṃ gemaakt heeft. Tegen deze verandering lijkt er mij geen bezwaar te bestaan, daar zich geen andere plausibele oplossing voordoet. Echter dient er nota van genomen te worden, dat er tusschen het Oud-Javaansche letterteeken voor de ç en dat voor de c een vrij groot verschil moet hebben be-

staan, te oordeelen naar de afbeeldingen, die men op p. 192 van deel 8 van Kern's „Verspreide Geschriften" vindt.

In de tweede plaats moet er aan herinnerd worden, dat talinā ◡ lena door Kern met de lettergreep -çwa- tot talināçwalena aangevuld is geworden en dat hij dit woord vertaald heeft met „van [= met, door] een geringe ruiterwacht". Zonder ook maar in het minst de scherpzinnigheid van deze oplossing te willen verkleinen, mag men er op wijzen, dat deze oplossing met dat al een pure hypothese is. Want in de eerste plaats is volgens Kern's eigen opmerking [80]) op den steen niet duidelijk te zien, of er op de plaats, die in de transcriptie vrijgelaten is, een ga of een ça staat, en heeft Kern dus eerst tusschen g en ç moeten kiezen en vervolgens aan de gekozen ç een w moeten toevoegen om zijn lezing -çwa- te kunnen krijgen. En in de tweede plaats is, te oordeelen naar wat het Petersburger Woordenboek opgeeft [81]), açwala een zeer zeldzaam woord, dat als appellativum alleen bekend is, doordat het ergens wordt opgegeven als synoniem van het woord anīkastha in één (!) van zijn beteekenissen. Welnu, een correctie van een slecht overgeleverden tekst, welke tot resultaat heeft, dat men een hapax promoveert tot een tweemaal voorkomend woord, is niet zoo erg overtuigend en niet zoo erg bevredigend. Aangezien het voor ons doel natuurlijk niet onverschillig is, of Er-Langga „met een geringe [ruiterwacht (?)]" vluchtte dan wel, laat ons maar zeggen, „met een geringe [kans op succes (?)]", daar een geringe ruiterwacht voor iemand in de omstandigheden van den vluchtenden Er-Langga toch altijd nog een macht was van groote beteekenis; aangezien dus de vervanging van „ruiterwacht" door een willekeurig ander woord den inhoud van de mededeeling van strophe 14 wellicht geheel anders zou kleuren, en aangezien khalu „evenwel", „intusschen", „echter", „freilich" enz. beteekent en het aan khalu voorafgaande woord talinā ◡ lena door khalu derhalve gemakkelijk in tegenstelling tot de rest van de mededeeling geplaatst kan worden — b.v. doordat het een ongunstige omstandigheid aangeeft, waaronder de vlucht plaats vond, of een ongunstig oordeel van den auteur der oorkonde bevat —, zij op dit onderdeel van den tekst, waarover ik mij, daartoe onbevoegd, geen uiteindelijk oordeel aanmatig, nog eens de bijzondere aandacht van Sanskṛtisten gevestigd, en blijve overigens de weg vrij voor van Kern afwijkende vertalingen [81a]).

Van de wijze, waarop talinā ◡ lena aangevuld en vertaald wordt, hangt voor een deel weer af, hoe men de rest van de strophe zal op te vatten hebben. Zoo heeft Kern aan het wiçā, dat even verder in

den tekst voorkomt, een anuswāra toegevoegd, waardoor hij den genitivus pluralis van wiç krijgt, „van de lieden", „van de onderdanen", „van het volk", dien hij met narottamair verbindt; dit levert de vertaling op: „vergezeld .... van zijne dienstboden, en de voornaamsten des volks". Met een kleine wijziging van den tekst zou men echter ook kunnen lezen kiṃkarair winā sa narottamair upahito, „zonder bedienden, (doch) door edellieden vergezeld". En wanneer men dan bovendien zou laten uitkomen, dat narottamair ook als ongedetermineerd substantief opgevat kan worden, zou men er in geslaagd zijn een vlucht onder penibele omstandigheden te suggereeren, waar Kern's vertaling een toch altijd nog vrij veiligen, vrijwilligen aftocht suggereert. Nu wil ik hiermee niet zeggen, dat ik vóór de lezing winā ben. Wel is waar zou men zich voor de verandering van de ç van het overgeleverde wiçā in een n, hoezeer deze beide letters in het Oud-Javaansche schrift ook van elkander verschillen, kunnen beroepen op het feit, dat Kern ondanks een even aanzienlijk verschil ook wel de ç van het overgeleverde çiram in een c veranderd heeft [82]), doch aangezien de lezing winā toch in elk geval een pis-aller is en op grond van vergelijking met den Oud-Javaanschen tekst van den Calcutta-steen wijziging van dit onderdeel van den Sanskṛt tekst niet bepaald noodzakelijk lijkt, is het toch wellicht het beste om ons aan Kern's wiçāṃ te houden en zijn vertaling van het slot van strophe 14 te accepteeren, mits wij bij het trekken van conclusies uit den tekst ons er steeds bewust van blijven, dat een en ander allerminst onherroepelijk vaststaat.

Wij krijgen dus als vertaling van strophe 14 het volgende:

> „Echter werd spoedig daarop die kraton, die als Puruhūta's (= Indra's) rijk was, in vroolijkheid levende [of: (thans echter) van vroolijkheid beroofd] [83]), gedurende langen tijd (?), tot asch verbrand; hij ging, met geringe - - - - - (?) evenwel, door dienaren en de voortreffelijkste mannen des volks begeleid [of misschien: zonder bedienden, door (enkele) edellieden begeleid] de bosschen in" [84]).

12. De Oud-Javaansche tekst van den Calcutta-steen geeft van Er-Langga's vlucht het volgende relaas [85]):

4. - sambandha a

5. n hana iṣṭa prārthanā çrī mahārāja ri kāla ning pralaya ring yawadwīpa {irikang (K) / irikāng (B)} çakakāla {928 (K) / 938 (928) (B)} {mra (?) (K) / ontbreekt (B)}

- - haji {wurawari an wijil (K) / *wurawari an wijil* (B)} sangke lwarām ekarṇawa rūpa {nikang. (K) / nikāng (B)} sayawadwīpa rikāng kā

6. la {akweh (K) / akweḥ (B)} sira wwang {wiçeṣa (K) / mahāwiçeṣa (B)} pjaḥ karuhunan[86]) samangkana diwaça çrī[87]) mahārāja dewatā pjaḥ lumāḥ ri sang hyang dharmma parhyangan i wwatan ring cetramāsa çakakāla {929 (K) / 939 (B)} sḍang {wāla (K) / *wāla ja* (B)}

7. ka çrī mahārāja irikāng kāla prasiddha namblas tahun wayahnira tapwan {dahat (K) / dahat ing (B)} kṛtapariçramanireng sanggrāma makahetu rarainira tapwan enak bangĕnggi denira rumĕ

8. gĕp {saparingkĕpany ā- (K) / pasaringkĕpanyā- of paparingkĕpanyā- (B)} yudhanira kunang ri sākṣātira n {wisṇumūrtti (K) / wiṣṇumūrtti (B)} rinakṣa ning sarbwadewata inahākĕn tan ilwa {kawaça (K) / *liwaça* (B)} de {ning (K) / ni (B)} {pangawara ning (K) / *pangawana*ning (B)} mahāpralaya manganti ri himbang {ni (K) / ning (B)} wanagiri ma

9. kasaṁbhāsana sang tāpaça suddhācāra mering lāwan hulunira - - - - nta {pratipatti (K) / pradipa*tti* (B)} manaḥnira n - tanu - - - - n - - pra {hwa (K) / ontbreekt (B)} ri lbū ni pāduka çrī mahārāja {pu (K) / sang (B)} narottama

10. sangjñānira sirādi {ni (K) / ning (B)} hulun çrī mahārāja {atisayeng (K) / atiçayeng (B)} dṛḍabhakti {humbat (?) (K) / hambak (B)} tansaḥ i ayunan çrī mahārāja milu {walkaladhara (K) / *walka*ladhara (B)} pinakarowang çrī mahārāja {mangāhāra sāhā (K) / ing( )āhāra sā*hā* (B)}

11. ra sang bhikṣuka {wanapraṣtha (K) / wana*prastha* (B)} enz. enz.

Hierop heeft Kern de volgende vertaling geleverd:

> 5. „De aanleiding [sc. tot het uitvaardigen van de oorkonde (B.)] is: de wensch en 't verlangen van Z. Maj. den Grootkoning ten tijde van den grooten vloed van rampen op het eiland Java in 't Çakajaar 928[88]) - - - vorst Wurawari[89]) toen hij uitkwam van Luarām; geheel Java
>
> 6. zag er te dien tijde uit als ééne zee, vele hoogaanzienlijke

personen sneuvelden, in de eerste plaats sneuvelde op dat tijdstip Z. Maj. de Grootkoning zaliger, die begraven ligt in 't heiligdom te Wwatan, in de maand Caitra van 't Çakajaar 929 [90]), toen Z. Maj. de Grootko-

7. ning ter tijd nog een jongen was; hij was namelijk 16 jaar oud, nog niet zeer geoefend in 't krijgsbedrijf, uit hoofde van zijn knapenleeftijd, nog niet voldoende

8. krachtig (?) om een volledige wapenrusting te hanteeren. Doch daar hij als een verschijningsvorm was van Wiṣṇu, werd hij behoed door alle goden, voorbestemd om niet mede overweldigd te worden door de moeielijkheden der groote beroering: hij verbleef aan den kant van Wanagiri [91]), sa-

9. menwonende met heremieten van reinen wandel, vergezeld van zijne dienaren - - - - - vastbesloten (of: eerbiedig) zijn (of hun) geest - - - - - - - onvergelijkelijk [92]) - - neergebogen in 't stof van de voeten van Z. Maj. den Grootkoning,

10. Heer Narottama was zijn naam; hij was de eerste van de dienaren van Z. Maj. den Grootkoning, buitengemeen trouw gehecht, - , steeds in tegenwoordigheid van Z. Maj. den Grootkoning, mede een kleed van boomschors dragende als gezel van Z. Maj. den Grootkoning,

11. 't voedsel nuttigende van de monniken en heremieten", enz. enz.

13. Op deze vertaling laten zich enkele aanteekeningen maken, die voor het grootste gedeelte voor het onderzoek, dat ons hier bezighoudt, niet van direct belang zijn, maar waarvan er één daarentegen van beslissende beteekenis zou kunnen blijken te zijn.

In de eerste plaats dan kan men opmerken, dat het niet geheel zeker is, dat het „uitkomen van Lwarām" van haji Wurawari zelf gezegd wordt, al moet dadelijk toegegeven worden, dat dit wel het meest waarschijnlijk is [93]). Wanneer in den tekst, die aan *haji Wurawari* voorafging, doch welks woorden thans onleesbaar zijn, iets gestaan heeft als „op het bevel van" of „door den vloek van", kan het woord pralaya, dat in denzelfden regel voorkomt, subject van wijil geweest zijn. Daardoor zou haji Wurawari wel is waar als auctor intellectualis van den ondergang van de kraton van Oost-Java zijn aangeduid, doch zou men in hem nog niet den man behoeven te zien, die zelf een aanval ondernomen of geleid heeft; daar mijil ook „zich vertoonen", „zich openbaren", „zich voordoen", kan beteekenen, is een subject

pralaya, „wereldvernietiging", bij dit praedicaatswoord geenszins ondenkbaar. En naast deze mogelijkheid laten er zich nog verschillende andere bij wijze van veronderstelling plaatsen!

Een tweede opmerking is, dat men in regel 6 karuhunan zal te lezen hebben in plaats van karuhun an, zooals terloops reeds opgemerkt is geworden. Karuhun an samangkana diwaça çrī mahārāja dewatā pjaḥ zou men alleen kunnen vertalen door „het eerste, dat gebeurde, was, dat op dien dag wijlen Z. M. de koning stierf". Hiertegen kan men echter aanvoeren: 1° dat bij deze plaatsing van an de nadruk in den zin zeer sterk zou komen te vallen op de woorden samangkana diwaça, terwijl blijkens het geheele verband van het stuk bedoeld moet zijn geweest, dat de nadruk zou vallen op çrī mahārāja dewatā pjaḥ [94]); 2° dat, indien het sub 1° te berde gebrachte eens niet aanvaardbaar te achten ware, toch in elk geval de logische volgorde van de mededeelingen van den auteur verbroken zou worden, aangezien uit den onderhavigen zin zou voortvloeien, dat pas later op den dag de of eenige rijksgrooten waren omgekomen, zoodat de eerste zin de latere en de tweede zin de vroegere gebeurtenis zou beschrijven, hetgeen een weinig fraaie constructie zou zijn en daarom niet zeer aannemelijk lijkt. Wanneer men daarentegen karuhunan in plaats van karuhun an leest, wordt wwang mahāwiçeṣa subject en çrī mahārāja dewatā agens van karuhunan, terwijl pjaḥ tot karuhunan in dezelfde relatie schijnt te staan als wij in het huidige Javaansch aantreffen in de uitdrukking katilar pĕjah; dus: „... de rijksgrooten ..., op dienzelfden dag in den dood voorafgegaan door wijlen Z. M. den koning, die begraven ligt in..." enz. Uit Kern's vertaling „In de eerste plaats sneuvelde" enz. zou men kunnen lezen, dat de auteur den koning van Oost-Java met het oog op zijn hoogen rang afzonderlijk onder de gesneuvelden wilde vermelden, zooals men dat met voorname personen in Javaansche teksten zoo vaak doet door gebruik te maken van het woord makādi. Misschien is dat inderdaad de zin van karuhunan, als welks agens immers optreedt degene, die voorgaat. Maar het zou stellig een ongewoon gebruik van het woord zijn, want uit karuhunan... çrī mahārāja dewatā pĕjah zal men toch het gemakkelijkst lezen, dat de koning eerder, d.i. op dien dag (samangkana diwaça) op een vroeger uur, omgekomen is dan zijn rijksgrooten. Met het oog op de détails van het verhaal van Er-Langga's ontvluchting is het wellicht niet ondienstig dit vast te stellen [95]).

Vervolgens verdient onze belangstelling de vraag, of Er-Langga in den strijd tegen den aanvaller meegevochten heeft of niet. Het komt

mij voor, dat er uit den tekst geen positief antwoord op deze vraag valt te halen. Kṛtapariçrama beteekent als substantief „verrichte praestatie" en als adjectief „die zich groote moeite voor iets heeft gegeven", „die zich veel inspanning voor iets heeft getroost". Misschien kan men tapwan dahat (ing) kṛtapariçramanireng sanggrāma het best vertalen met „hetgeen hij in den strijd praesteerde, was nog niet veel bijzonders". Of deze uitspraak echter als in het algemeen geldig te beschouwen is en derhalve op het nog onbevredigende resultaat van Er-Langga's militaire vorming slaat, of dat zij te verstaan is als een oordeel over zijn praestaties in den oorlog van 1006—1007, blijkt niet. Hetzelfde kan men zeggen van tapwan enak bangĕnggi rumĕgĕp saparingkĕpan [n]y āyudhanira, dat veronderstellenderwijze vertaald kan worden met: „blijkens de manier, waarop hij de wapenen hanteerde, voelde hij zich nog niet op zijn gemak (nog niet zeker van zichzelf, nog niet in zijn element) bij het weerstand bieden aan den vijand" [96]). Ook uit deze uitspraak immers laat zich niet met zekerheid opmaken, of zij op vroeger met Er-Langga opgedane ervaring slaat dan wel op ervaring, welke men tijdens den strijd zelf met hem had opgedaan. Men krijgt den indruk, dat het laatste bedoeld wordt, en dat de herhaalde vermelding van Er-Langga's jeugdigen leeftijd tot excuus moet dienen voor de door hem betoonde zwakheid op het slagveld. Een argument voor deze opvatting zou men wellicht ook kunnen ontleenen aan den zin, die met kunang begint en die van Er-Langga's wonderbare redding spreekt. Immers, zoo zou men kunnen redeneeren, om zich aan den strijd te onttrekken en om bijtijds het gevaar te ontvluchten behoeft men geen Wiṣṇu-op-aarde te zijn; het wonderbare van de redding, die Er-Langga's goddelijken aard demonstreerde, lag juist hierin, dat hij, de jeugdige ridder, die nog slechts weinig praesteerde en die met den wapenhandel nog niet bijzonder vertrouwd was, het leven behield, terwijl krachtiger en meer ervaren mannen den dood vonden. Of echter dit argument van louter stijl-critischen aard bij de keuze tusschen de mogelijkheid van meevechten en de mogelijkheid van een vlucht te voren den doorslag mag geven, lijkt mij toch minstens twijfelachtig. Alles wel beschouwd zou ik er dus vóór zijn te besluiten, dat de tekst omtrent Er-Langga's rol bij den overval geen uitsluitsel geeft [96a]).

Over den zin van regel 8, die met kunang begint, heb ik elders [97]) eenige opmerkingen gemaakt, die ik hier niet behoef te recapituleeren, omdat zij voor ons doel niet van belang zijn. Voor de rest zij er de aandacht op gevestigd, dat, terwijl het door Kern gelezen pangawara

het voordeel heeft van een bekend en vrij vaak gebruikt woord te zijn [98]), het door Brandes gelezen pangawana beter bij de termen ilu, kawaça en mahāpralaya zou passen, althans indien men pangawan als verbaal substantief naast angawani, „zijn weg nemen over", „betreden", „overstelpen", zou kunnen stellen, en wanneer men het suffix -a zou kunnen verwerken in de vertaling „*dreigende* overstelping" [99]). Het verdere gedeelte van het hierboven geciteerde fragment der Oud-Javaansche oorkonde geeft geen aanleiding tot nadere opmerkingen, omdat de hiaten in den tekst ons niet toestaan tusschen de losse woorden en de losse brokken zin verband te leggen.

14. Eén bijzonderheid is er echter nog, heel merkwaardig en voor ons betoog zeer belangrijk, die wij even overgeslagen hebben en die thans vermeld dient te worden. Aan het einde van regel 6 en het begin van regel 7 wordt van Er-Langga gezegd, dat hij in Caitra 929 Ç. = 1007 A.D., op het tijdstip, waarop de koning van Oost-Java sneuvelde [100]), sḍang .... was. Het door stippeltjes vervangen woord nu is door Kern gelezen als wālaka, Sanskṛt bālaka, „jeugdig", „onvolwassen", „knaap", doch door Brandes als wāla jaka, d.i. wāla = Sanskṛt bāla, van dezelfde beteekenis als wālaka, en het Javaansche woord jaka. Daar het Javaansche woord jaka in nog meerdere mate dan reeds bij wāla en wālaka het geval is, den *ongehuwden* jongeman aanduidt, komt het mij, ook al dient toegegeven te worden, dat jaka wel de ruimere beteekenis kan hebben van „onvolwaardig" [101]), voor, dat de Oud-Javaansche tekst van den Calcutta-steen, die door over Er-Langga's huwelijk met de prinses(sen) van Oost-Java te zwijgen ons reeds een negatief argument opgeleverd heeft, ook een positieve aanwijzing verschaft voor de juistheid van de veronderstelling, die ons hier bezighoudt. Als ten minste Brandes' lezing wāla jaka mocht blijken juist te zijn! Misschien is dit laatste nog te onderzoeken. Daar echter Kern de letter in het geheel niet opgemerkt schijnt te hebben, en Brandes er klaarblijkelijk slechts schamele resten van heeft kunnen waarnemen, zal ook in dit détail onzekerheid wel het uiteindelijke resultaat blijven.

15. „De bijzonderheden van de gebeurtenissen in 1006 en 1007 ontsnappen geheel aan onze waarneming. Uiterst sober is het relaas, dat Airlangga ervan geeft". Met deze woorden, waarmee Krom het hoofdstuk over Er-Langga in zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" opent [102]), kan men het, wanneer men het bovenstaande nog eens in zijn geheel overziet, moeilijk oneens zijn. De vergelijking van de Oost-Javaansche kraton met Indra's rijk in den Sanskṛt tekst van den

Calcutta-steen suggereert, dat er na Er-Langga's aankomst op Java groote feesten gevierd zijn; maar dat Er-Langga bij die gelegenheid reeds dadelijk met de prinses(sen) van Oost-Java in het huwelijk zou zijn verbonden, volgt daar nog geenszins uit. De vergelijking van Er-Langga met Rāma in strophe 12, die vermoedelijk ook ligt opgesloten in zijn gelijkstelling aan Wiṣṇu in regel 8 van den Oud-Javaanschen tekst [103]), zou de gedachte kunnen wekken, dat hij, als Rāma met Sītā, met zijn jeugdige gemalin het woud is ingetrokken. Dat Er-Langga op zijn vlucht door onderdanen van hoogen rang begeleid is geworden, zooals uit het narottamair van den Sanskṛt tekst wellicht blijkt, zou er op kunnen wijzen, dat men den jongeman bijtijds in veiligheid heeft willen en kunnen brengen. Het antwoord op de vraag, waarom dan ook de koning zelf niet de gelegenheid heeft gekregen om te ontkomen, zou voorts kunnen luiden, dat deze reeds in het begin van den strijd gevallen is; dat men toen dadelijk maatregelen heeft getroffen om Er-Langga en de prinses(sen), door den dood van den koning meteen veel belangrijker personen geworden, te redden, toen er nog gelegenheid toe bestond, laat zich hooren.

Al deze overwegingen nopen ons de *mogelijkheid* te aanvaarden, dat Er-Langga mèt de prinses(sen) ontkomen is, in welk geval het van weinig belang zou zijn, of zij op het tijdstip van den overval reeds getrouwd waren of dat zij pas later in den echt vereenigd zijn geworden [104]). Maar tegenover deze overwegingen staat, zooals wij zagen, dat de Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen slechts het woord āhūya, „uitnoodigen", gebruikt, en met geen enkel woord over de eigenlijke voltrekking van het koninklijke huwelijk spreekt, en dat de Oud-Javaansche tekst zelfs niet alleen van de plannen om Er-Langga met de prinses(sen) van Oost-Java te laten trouwen met geen enkel woord gewaagt, doch ook door het woord wāla(ka) en misschien zelfs wel het woord jaka te gebruiken de gedachte aan zulk een huwelijk, althans voor de jaren 1006 en 1007, zoogoed als uitschakelt.

En tegen de dan nog bestaande mogelijkheid, dat de prinses(sen) gered en eerst later met Er-Langga in het huwelijk verbonden is (zijn), pleit, dat van de vlucht en de redding der prinses(sen) nergens sprake is, noch in den Sanskṛt, noch in den Oud-Javaanschen tekst, hoewel er in den eerstgenoemden wel gesproken wordt van de dienaren, die Er-Langga vergezelden, en in den anderen mpu Narottama zelfs met name vermeld wordt. Wanneer wij bedenken, dat ook de prinses(sen) dan toch het leven onder de kluizenaars meegeleefd zou(den) moeten hebben, dat zij naar alle waarschijnlijkheid pas in

de kluizenarij Er-Langga kinderen gebaard zou(den) hebben, dat zij toch allicht als koningin deelgenomen zou(den) hebben aan de erkenning en de huldiging van Er-Langga als koning, waarover strophe 15 van den Sanskṛt tekst en regel 13 van den Oud-Javaanschen tekst spreken; wanneer wij voor oogen houden vooral, dat het huwelijk van Er-Langga met de prinses(sen) van Oost-Java, de eigenlijke rechthebbende(n) op den troon van haar overleden vader, voor Er-Langga toch van de allergrootste politieke beteekenis zou zijn geweest[105]), dan is het zwijgen van de inscripties over haar toch wel zeer opvallend te noemen, en is men toch wel geneigd het een sterk argument te noemen voor de stelling, dat de prinses(sen) Er-Langga *niet* vergezeld heeft (hebben), doch bij den overval omgekomen is (zijn). Natuurlijk is het nog mogelijk, dat er van een prinses sprake is geweest in het thans onleesbaar geworden gedeelte van regel 9 van den Oud-Javaanschen tekst, waar de beschrijving van het verblijf van Er-Langga in de kluizenarij begint en waar aan het eind van den regel mpu Narottama ter sprake komt, maar meer dan een zwakke mogelijkheid is dit toch niet.

16. De conclusie moet dus wel luiden, dat wij er volledig over in het onzekere verkeeren, of de prinses van Oost-Java c.q. de prinsessen van Oost-Java inderdaad met Er-Langga getrouwd geweest is c.q. getrouwd geweest zijn, en dat wij het recht hebben om over te hellen tot de meening, dat zulks *niet* het geval geweest is. Derhalve kan men ook niet het bezwaar opwerpen, dat het feit van het huwelijk van 1006 zich tegen de veronderstelling, dat de Arjunawiwāha Er-Langga na zijn geheele of gedeeltelijke overwinning als een bruiloftslied gedicht is geworden, verzet. Quod erat demonstrandum.

VII.

Over de onbekende bruid en over de identiteit van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, de mahāmantrī i Hino.

1. Van eenige resultaten van het onderzoek der Hindoe-Javaansche geschiedenis zal in dit hoofdstuk gebruik gemaakt worden bij een poging om de bruid van de Arjunawiwāha te identificeeren. — 2. De vermelding van een parameçwarī in de oorkonde van 1034 A.D. lijkt voor ons doel van twijfelachtige waarde te zijn. — 3. De kans lijkt

gering, dat Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī de (een) kleindochter is van den in 1007 gesneuvelden vorst. — 4. Uit het bestaan van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī kan niet geconcludeerd worden, dat Er-Langga in 1006 met de (een) prinses van Oost-Java gehuwd is geweest. — 5. In welke relatie Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī tot Er-Langga zou kunnen staan. — 6. Bezwaren van chronologischen aard tegen de veronderstelling, dat Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī de bruid der Arjunawiwāha of haar dochter is, bezwaren, die echter niet volstrekt onoverkomelijk zijn. — 7. Krom's hypothese omtrent de verbetering van de relaties tusschen Çrīwijaya en Java vanaf 1023 en de sporen daarvan in eenige Javaansche officiëele namen. — 8. Bij handhaving van deze hypothese moet men het jaartal van de z.g. oorkonde van 1023 laten vallen, en omgekeerd. — 9. Nogmaals de kwestie van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī's relatie tot Er-Langga, thans naar aanleiding van Krom's hypothese. — 10. Vergelijking van de resultaten van de twee geleverde betoogen leidt tot voorkeur voor identificatie van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met de hoofdvrouw, waarmee Er-Langga omstreeks 1030 getrouwd is, of haar dochter, mits het jaartal van de oorkonde van 1023 vervalt. — 11. Argumenten voor identificatie met de vrouw en voor identificatie met de dochter. — 12. Apotheose: Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, prinses van Çrīwijaya, de bruid der Arjunawiwāha; op den achtergrond, haar bestaan als zoodanig bedreigende, een groot vraagteeken en het gevaarlijke jaartal 1023.

1. Het spreekt vanzelf, dat ik, na tot het bovenvermelde resultaat gekomen te zijn, heb uitgezien naar gegevens, die ons wat naders zouden kunnen leeren omtrent de identiteit van degene, met wie Er-Langga het huwelijk heeft gesloten, waarop de Arjunawiwāha doelt, en omtrent den tijd, waarin dit huwelijk gesloten zou kunnen zijn. Positieve gegevens zijn mij daarbij nog niet onder oogen gekomen. Wel echter heb ik in Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" eenige feiten gereleveerd en eenige opmerkingen gemaakt gevonden, die voor nader onderzoek omtrent Er-Langga's huwelijksrelaties van belang zouden kunnen blijken te zijn. Hierover wil ik nog enkele

slotopmerkingen maken, waarbij ik Krom's uiteenzetting tot uitgangspunt zal nemen.

2. In de eerste plaats dan doet zich de vraag voor, of wellicht de oorkonde van 1034 A.D., No. 60 van de door Brandes nagelaten en door Krom in deel 60 van de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap uitgegeven „Oud-Javaansche Oorkonden", een terminus ante quem voor Er-Langga's huwelijk levert. Krom vestigt er n.l. de aandacht op, dat in deze oorkonde een çrī parameçwarī voorkomt, die men in vroegere oorkonden niet aantreft, en wil in deze parameçwarī de opperkoningin, Er-Langga's voornaamste gemalin, zien [106]). Is zijn veronderstelling juist, dan zou Er-Langga's huwelijk, waarop de Arjunawiwāha doelt, in of vóór 1034 gesloten moeten zijn.

Om twee redenen hebben wij echter aan dit gegeven op zichzelf niet zoo heel veel. De eerste reden is, dat uit geen enkele bijzonderheid op te maken valt, of de parameçwarī dezelfde persoon is als de prinses of een der prinsessen, waarmee Er-Langga in 1006 getrouwd is of zou trouwen, of dat het een gemalin is, met wie hij in later tijd gehuwd is; wel is waar zou het, indien wij de eerste mogelijkheid aannamen, zeer merkwaardig zijn, dat na 28 jaar voor het eerst een prinses weer zou opduiken, welker bestaan voor het jaar 1006 het laatst te voren is vast te stellen, maar absurd is dit in de gegeven omstandigheden en gezien de schaarschte der berichten ten slotte toch ook niet. De tweede reden is, dat op de plaats, waar de parameçwarī in de oorkonde van 1034 vermeld wordt, regel 5 van den achterkant en linker zijkant [107]), een bevel van den koning om het vrijgebied van Baru te mijden gepreciseerd wordt, indien ik den tekst goed begrijp [108]), en dat dit bevel gericht is tot allerlei personen, o.a. de prinsen en prinsessen van het koninklijk huis, 's konings bijvrouwen, de(n) mahāmantrī('s) en ook de parameçwarī. Wanneer wij nu hier te maken hebben met een als algemeen geldig bedoelde bepaling, en er rekening mee moeten houden, dat een oorkonde als die van 1034 een privilege vaststelt, dat uiteraard tot in lengte van dagen geëerbiedigd zal moeten worden, dan doet zich de vraag voor, of hier niet de parameçwarī's in het algemeen bedoeld zijn in plaats van speciaal de parameçwarī van koning Er-Langga. In dat geval zou men natuurlijk de conclusie dienen te aanvaarden, dat de term çrī parameçwarī ook zou kunnen voorkomen in oorkonden uit een tijd, waarin er geen parameçwarī was. Zoolang niet uit de bestudeering van andere oorkonden blijkt, dat men hier werkelijk met de parameçwarī van Er-Langga en met geen andere te doen heeft, zoolang dus de parameçwarī

van 1034 nog niet een even tastbare individualiteit heeft als b.v. çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, Er-Langga's mahāmantrī i Hino, die o.a. in het begin van deze zelfde oorkonde optreedt en die met eenige andere voorname personen met naam en titel vermeld wordt, zoolang zou ik derhalve dit gegeven ten behoeve van argumentatie liever niet in aanmerking willen laten komen. Hetgeen natuurlijk volstrekt niet impliceert, dat er in 1034 geen parameçwarī geweest zou zijn!

3. Een tweede persoon, die ons in verband met Er-Langga's huwelijksrelaties interesseert, is de zoo even genoemde çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī. Zooals wij hierboven (p. 51) terloops reeds gezien hebben, ziet Krom in haar de dochter van de prinses van 1006 en brengt hij met die verwantschap in verband haar hoogen rang van mahāmantrī i Hino; voorts neemt hij aan, dat zij de dochter van Er-Langga is, die non is geworden, en acht hij de bekende rijksdeeling mogelijkerwijze een gevolg van haar besluit om zich uit de wereld terug te trekken [109]).

Beperken wij ons in ons eigenlijke betoog tot de kwestie van haar afstamming [109a]).

Zoolang de mogelijkheid bestaat, dat Er-Langga getrouwd is geweest met de prinses(sen), die hem in 1006 als bruid was (waren) toebedacht, moeten wij natuurlijk ook de mogelijkheid openlaten, dat zij uit dat huwelijk gesproten is. Wanneer wij de kans, dat zij nog vóór den overval van 1006—1007 geboren is en dat Er-Langga haar heeft kunnen redden, terwijl haar moeder omgekomen was, met het oog op de hierboven behandelde omstandigheden en met het oog op den wel zeer jeugdigen leeftijd, dien zij dan gehad zou moeten hebben, als uiterst gering uitschakelen, kunnen wij echter op zijn hoogst de kans, dat çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī de kleindochter van den in 1007 omgekomen koning van Oost-Java is, even groot noemen als de kans, dat de met Er-Langga verloofde prinses — c.q. de met Er-Langga verloofde prinsessen of één van haar — aan het bloedbad van 1007 ontkomen is. In een vorig gedeelte van ons betoog zijn wij er toe gekomen om over te hellen tot de meening, dat bedoelde prinses niet ontkomen is of bedoelde prinsessen niet ontkomen zijn. Dus hellen wij thans uiteraard ook over tot de opvatting, dat çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī niet de kleindochter kan zijn geweest van den in 1007 omgekomen vorst [109b]).

4. Bij het trekken van deze conclusie is er rekening mee gehouden,

dat de bewijsvoering nooit in tegenovergestelde richting gevoerd zal mogen worden, m.a.w. dat men nooit uit het feit van het bestaan van çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī zal mogen afleiden, dat Er-Langga met de dochter(s) van den in 1007 omgekomen koning getrouwd *moet* zijn geweest. Indien n.l. de oorkonde van 1023 A.D. als echt beschouwd zou mogen worden, zou ons de „kroonprinses" voor het eerst in dat jaar een bewijs van haar bestaan geven. Welnu, in 1023 had Er-Langga reeds volop gelegenheid gehad om met een of meer vrouwen van lageren stand te trouwen en bij haar een dochter voort te brengen. Dit geldt a fortiori, wanneer de oorkonde van 1023 A.D. te recht niet in dat jaar, doch in een later jaar uitgevaardigd zou zijn, zooals door Krom blijkbaar mogelijk wordt geacht [110]). Langs dezen weg is dus de in de vorige alinea uitgesproken veronderstelling wel niet aan te tasten.

5. Wanneer wij derhalve, zij het uiteraard nog steeds veronderstellenderwijze, de mogelijkheid van afstamming van den in 1007 overleden konig van Oost-Java uitschakelen, en wanneer wij er rekening mee houden, dat çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī blijkens haar titulatuur iemand van vorstelijken bloede of althans van vorstelijken stand is, dan hebben wij, naar het mij voorkomt, nog de volgende vier mogelijkheden onder oogen te zien: 1° dat zij een bijvrouw van koning Er-Langga is; 2° dat zij een uit een bijvrouw geboren dochter van Er-Langga is; 3° dat zij de parameçwarī is, op wier huwelijk met Er-Langga de Arjunawiwāha doelt; 4° dat zij een uit die parameçwarī geboren dochter van Er-Langga is. Dat ik bij het uitstippelen van deze mogelijkheden een plaats reserveer voor moeders zoowel als voor dochters, hangt samen met het feit, dat ik het voorkomen van den term çrī parameçwarī in de oorkonde van 1034 anders zou willen waardeeren dan Krom dat doet, zooals hierboven betoogd is, en dat ik er niet de conclusie uit zou willen trekken, dat Er-Langga's hoofdgemalin en çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī verschillende personen moeten zijn [111]). Voorts lijkt mij de andere opmerking van Krom [112]), dat Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī hoogstwaarschijnlijk een dochter van Er-Langga is, omdat elke aanwijzing, dat zij 's konings gemalin zou zijn, ontbreekt, evenmin overtuigend, aangezien zij in de officiëele stukken optreedt *als* mahāmantrī i Hino, welke betiteling blijkbaar staatsrechtelijk van belang is geweest en daarom beter op haar plaats is dan een vermelding van de familierelatie tot Er-Langga, maar uiteraard volstrekt geen *bepaalde* familierelatie behoeft te im-

pliceeren; de mogelijkheid, dat 's konings gemalin een staatsrechtelijke positie bekleed heeft, is ten slotte a priori geenszins uitgesloten [113]).

6. Op het eerste gezicht lijken er tegen de opvatting, dat çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī de oppervorstin, op wier huwelijk met Er-Langga de Arjunawiwāha doelt, of haar dochter is, onoverkomelijke bezwaren in te brengen te zijn. Er-Langga's krijgsbedrijven, zou men kunnen zeggen, zijn op zijn vroegst begonnen in 1028 [114]), terwijl çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī in ieder geval in 1031 vermeld wordt als mahāmantrī i Hino [115]), misschien zelfs wel in 1023. Gesteld al, dat de oorkonde van 1023, van welker jaartal Krom de betrouwbaarheid in twijfel trekt, zooals reeds opgemerkt werd, te recht op een tijdstip tusschen 1031 en 1037 [1041] te stellen is [116]), dan zou men toch moeten aannemen, dat in de 3½ à 4 jaren, die er maximaal liggen tusschen het tijdstip van den aanvang der krijgsbedrijven van Er-Langga en de uitvaardiging van de oorkonde van 1031 [117]), Er-Langga een belangrijke overwinning moet hebben behaald, een huwelijk gesloten moet hebben met een hoofdgemalin, en, voor zoover de vierde mogelijkheid betreft, uit dat huwelijk een dochter gewonnen moet hebben, die dan reeds als baby den rang van mahāmantrī i Hino zou moeten hebben gehad.

Bij nadere overweging blijken deze bezwaren intusschen niet bepaald onoverkomelijk te zijn. Ten slotte heeft Er-Langga in de periode, die met 1028 of 1029 begint, voortdurend successen te boeken gehad, al heeft hij een enkelen keer nog in groote moeilijkheden verkeerd [118]), en kan dus de hofdichter bij een eventueel huwelijk van den koning in 1030 wel degelijk op grond van dit succes en van Er-Langga's precedenten tot het schrijven van de Arjunawiwāha geïnspireerd zijn geworden. Voorts lijkt de positie van mahāmantrī i Hino, juist omdat zij klaarblijkelijk voor een lid van de koninklijke familie gereserveerd was, althans in dezen tijd [119]), en zij door een vrouw vervuld kon worden, en ook omdat wij van een bepaalde activiteit van dezen functionaris niets bemerken, althans niet in dezen tijd, heel goed niet aan een bepaalden leeftijd verbonden, doch louter een staatsrechtelijke figuur te kunnen zijn geweest, zoodat een eventueele dochter van een eventueele hoofdvrouw haar vanaf de geboorte bekleed kan hebben.

Onoverkomelijk is dus het bezwaar van de vorige alinea niet. Niettemin moet erkend worden, dat de gegevens, die tot dusverre te berde gebracht zijn, gemakkelijker zullen leiden tot de opvatting, dat çrī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī een bijvrouw van Er-Langga of een uit haar geboren dochter moet zijn, dan tot de

meening, dat wij in haar de hoofdgemalin van de Arjunawiwāha-interpretatie of hààr dochter te zien hebben, aangezien het jaartal 1023 immers uitgeschakeld moet kunnen worden om identificatie met de hoofdgemalin mogelijk te kunnen achten; of — wat natuurlijk ook niet uit het oog valt te verliezen — tot de opvatting, dat de in dit opstel voorgestelde interpretatie van de Arjunawiwāha niet deugt, voor het geval n.l., dat men aan de juistheid van het jaartal 1023 wil vasthouden en den naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī voor een bijvrouw of haar dochter te hoog vindt.

7. Er is echter, voordat wij uiteindelijk de balans opmaken, nog met enkele feiten rekening te houden, die tot dusverre buiten beschouwing bleven. Er zijn aanwijzingen, dat in de jaren rondom 1030 een factor van groot belang in Er-Langga's leven en in zijn militair-politieke positie de verbeterde verstandhouding van Oost-Java tot Çrīwijaya geweest is [120]). Zooals Krom uitvoerig heeft uiteengezet [121]), heeft Çrīwijaya in de twintiger jaren van de elfde eeuw van onze jaartelling een uiterst moeilijken tijd doorgemaakt ten gevolge van een inval der Coḷa's, en moet het voor den koning van Çrīwijaya veel waard zijn geweest om oude vijandschappen te begraven ten einde zich tegen nieuwe gevaren te kunnen weren of ten einde zijn eigen geschokte positie te kunnen herstellen. Wanneer Krom nu elders over den steen van Troenèng komt te spreken, maakt hij daar [122]) de volgende interessante opmerkingen. „Niet het minst opvallend is de naam van de [blijkens den steen van Troenèng] opgerichte kluizenarij, namelijk Çrīwijayāçrama. Dit moge opzichzelf een voor de hand liggende benaming eener Overwinningskluizenarij zijn------, anderzijds moest toch de verwijzing naar het groote Sumatraansche rijk voor iederen tijdgenoot onmiskenbaar zijn, en die naamovereenkomst is nog te opvallender als wij in den naam der reeds even genoemde Javaansche kroonprinses, Sanggrāmawijaya Dharmmaprasādottunggadewī, de eerste helft gelijkluidend vinden met dien van koning Sanggrāmawijayottunggawarman van Çrīwijaya.... Als dit samentreffen geen toeval is, kan men toch moeilijk aannemen, dat Airlangga met opzet een buitenlandschen vijand heeft vernoemd, en dan zou dus de gevolgtrekking moeten zijn, dat op dit oogenblik Çrīwijaya en zijn koning geen vijanden meer waren, doch integendeel in een verhouding tot Java stonden, die voor Airlangga de aanleiding vormde tot zijn complimenteuze naamgeving. Met andere woorden zouden wij, geheel intact latende wat hierboven over de vijandschap van Java en Çrīwijaya onder Anantawikrama [123]) en over de mogelijke rol van

het Sumatraansche rijk bij de gebeurtenissen van 1006/7 werd geschreven, kunnen aannemen, dat voor deze vijandschap later een meer vriendschappelijke relatie in de plaats was gekomen, en dan zou deze wijziging allicht het gevolg kunnen zijn van de benarde omstandigheden, waarin Çrīwijaya zelf door de expeditie van Rājendracoḷa geraakt was. Deze krijgstocht zou dus van hetzelfde belang voor de geschiedenis van den Archipel blijven, en de eenige verandering in onze voorstelling van den gang der gebeurtenissen zou zijn, dat de verzwakking van Çrīwijaya niet zoozeer opzichzelf aan Airlangga vrij spel had gelaten, als wel genoemd rijk tot een meer toenaderende politiek tegenover Java had gebracht. Een dankbare erkenning van die toenadering en de daardoor geschapen gelegenheid (want vanzelf bracht dat het loslaten van eventueel op Java gesteunde tegenkoninkjes mede) ware dan gelegen in Airlangga's naamgeving aan dochter en kluizenarij".

8. Men kan het, dunkt mij, met Krom er over eens zijn, dat de overeenkomst der hierboven besproken namen en de volgorde der door hem in zijn hoofdstuk „Airlangga" vermelde gebeurtenissen te frappant zijn om aan toeval te kunnen denken. Neemt men echter aan, dat Er-Langga's opkomst samenhangt met Çrīwijaya's vernedering en dat de naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī de verbetering in de betrekkingen tusschen Çrīwijaya en Oost-Java demonstreert, dan moet men het jaartal 1023 van No. 5 der door Cohen Stuart uitgegeven „Kawi Oorkonden" als een der vaste punten in de Javaansche chronologie definitief laten vallen. Immers, de krijgstocht van Rājendracoḷa heeft plaats gevonden [124]) in het dertiende jaar van zijn regeering, d.i. in 1023—1024, terwijl Kawi Oorkonde No. 5 uit Asujimāsa 1023 is en den naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, die ter eere van den koning van Sumatra gegeven zou zijn, reeds bevat. Zelfs wanneer wij Asujimāsa naar de Hindoesche berekening als de negende maand van het jaar zouden beschouwen, en niet, naar de Javaansche opvatting, als de derde maand, en zelfs wanneer wij het dertiende jaar van de regeering van Rājendracoḷa zouden laten ingaan op den eersten dag van 1023, dan zouden er toch nog slechts acht maanden, benevens wellicht enkele dagen, beschikbaar zijn voor: den opmarsch der Coḷa's; de verovering van Çrīwijaya en de gevangenneming van den koning; de consolidatie der verovering, die voor de Coḷa's toch wel de conditio sine qua non moet geweest zijn van de vrijlating des konings; Sanggrāmawijayottunggawarman's pogingen om tot een overeenstemming te komen met

den, in dien tijd nog nauwelijks bekenden, pretendent naar den troon en de macht van den in 1007 omgekomen koning van Oost-Java; en ten slotte het succesvol beëindigen der onderhandelingen tusschen Çrīwijaya en Oost-Java, dat in de betiteling van de mantrī i Hino met den naam Sanggrāmawijaya- reeds in Asujimāsa 1023 zijn uitdrukking zou hebben moeten vinden. Dat lijkt, ook met het oog op den afstand en de traagheid van het verkeer dier dagen, vrijwel onmogelijk [125]). Wil men dus aan samenhang van den naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met dien van den Sumatraanschen koning Sanggrāmawijayottunggawarman vasthouden, dan moet men er van afzien nog verder gebruik te maken van het jaartal van de oorkonde van 1023, dat Krom toch ook om andere redenen reeds verdacht leek. Omgekeerd zal men, wanneer uit een of ander onderzoek zou komen vast te staan, dat het jaartal 1023 juist gelezen en juist overgeleverd is, de hypothese omtrent een samenhang van den naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met een verbetering der betrekkingen tusschen Çrīwijaya en Oost-Java wel hebben op te geven.

9. Een tweede opmerking bij Krom's betoog voert ons wederom tot Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī. Zooals wij gereleveerd hebben, meent Krom, dat de naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī na Er-Langga's verzoening met Sumatra gegeven is aan een dochter van Er-Langga bij de — c.q. bij een — prinses van 1006. Dat het van een wel zeer groote tegemoetkomendheid ten opzichte van Çrīwijaya en van een wel zeer geringe fijngevoeligheid jegens de prinses zou hebben getuigd, wanneer men op een kleindochter van den in 1007 gedooden vorst den naam, of althans een gedeelte van den naam, zou overgedragen hebben van dengene, die direct of indirect den dood van den grootvader op zijn geweten had, dàt bezwaar willen wij hier nog niet eens laten gelden; in re publica multum peccatur. Wel dient opgemerkt te worden, dat Krom's stelling in dezen vorm niet houdbaar is, wanneer het huwelijk van Er-Langga met de dochter(s) van den koning van Oost-Java in 1006 niet doorgegaan zou zijn. Nemen wij aan, dat dit huwelijk inderdaad niet doorgegaan is, dan moeten wij, zooals wij op p. 67 sq. reeds betoogden, omzien naar een andere draagster van den naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī. Doch wanneer wij de vier mogelijkheden van p. 68 thans nogmaals de revue laten passeeren, dan zullen wij in het kader van deze redeneering de bijvrouw en haar dochter moeten laten vervallen, omdat immers niet aan te nemen is, dat men ter eere

van den koning van Çrīwijaya een deel van diens naam toegekend zou hebben aan een bijvrouw of een uit een bijvrouw geborene. In het kader van dit betoog zou dus de naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī toegekend moeten zijn òf aan de vorstelijke vrouw, op wier huwelijk met Er-Langga de Arjunawiwāha doelt, òf aan een dochter van Er-Langga, die eventueel uit haar geboren zou zijn.

10. Vergelijken wij nu de resultaten van het betoog sub 3—6 met de resultaten van de uiteenzetting sub 7—9, dan constateeren wij in het eerste betoog tot voorkeur voor een bijvrouw of een dochter van een bijvrouw als draagster van den naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī gekomen te zijn, en in het tweede betoog tot voorkeur voor de hoofdvrouw, op wier huwelijk met Er-Langga de Arjunawiwāha wijst, of haar eventueele dochter. In het eerste betoog stond aan identificatie van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met bedoelde hoofdvrouw vooral in den weg het jaartal van de z.g. oorkonde van 1023 A.D. Hetzelfde jaartal 1023 blijkt het struikelblok te zijn, dat ons belet Krom's hypothese van Sumatraanschen invloed op eenige officiëele namen in Er-Langga's omgeving voetstoots te aanvaarden. Gesteld, dat dit struikelblok uit den weg geruimd zou kunnen worden, dan kregen wij tegenover elkaar staan: aan den eenen kant het — zooals wij echter zagen, niet onoverkomelijke — bezwaar tegen identificatie van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met Er-Langga's hoofdvrouw, dat haar huwelijk met Er-Langga gesloten zou moeten zijn in het korte en bovendien van actie overvolle tijdsbestek tusschen 1028 en 1031; aan den anderen kant het argument vóór deze identificatie, dat een naam als Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, waarin men een verwijzing mag hooren naar den naam van den koning van Çrīwijaya, moeilijk gegeven kan zijn aan een vrouw van lage geboorte. Mij dunkt, dat het bezwaar van chronologischen aard tegenover laatstgenoemde overweging zal moeten wegvallen, omdat het het minst onoverkomelijk is. De conclusie mag dus luiden, dat Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī de naam van Er-Langga's hoofdvrouw, met wie hij omstreeks 1030 gehuwd moet zijn, kan wezen, of wel de naam van een dochter dier hoofdvrouw, *indien het jaartal 1023 op eenigerlei wijze geëlimineerd zou kunnen worden.*

11. Gesteld, dat inderdaad aan deze voorwaarde zou kunnen worden voldaan, dan zouden wij dus aan Krom's hypothese dezen gewijzigden vorm kunnen geven, dat te denken ware aan overdracht

van den naam van den Sumatraanschen koning Sanggrāmawijayottunggawarman op een vrouw aan het Oost-Javaansche hof van den hoogsten rang en behoorende tot Er-Langga's familie.

In aanmerking voor identificatie komen thans slechts de hoofdgemalin, op wier huwelijk met Er-Langga de Arjunawiwāha doelt, en een eventueel uit haar geboren dochter. Voor de dochter pleit, in het kader van Krom's hypothese van complimenteuze naamsoverdracht, dat men een geheel nieuwen naam — en dat nog wel een naam met een politiek tintje! — gemakkelijker kan geven aan een pasgeboren kind dan aan een volwassen vrouw, die bovendien van zeer hoogen rang en stand is. Voor de moeder pleit, dat wij ten slotte haar bestaan als hoofdvrouw van Er-Langga kunnen afleiden uit de structuur van de Arjunawiwāha, terwijl wij voor de veronderstelling van het bestaan van een dochter niet het minste houvast hebben[126]), en dat het hierboven besproken bezwaar van het korte tijdsbestek, waarbinnen Er-Langga's huwelijk plaats zou moeten hebben gevonden (p. 69 sq.), zich uiteraard veel sterker nog ten aanzien van de dochter doet gevoelen dan ten aanzien van de hoofdvrouw, omdat de terminus ante quem, dien de oorkonde van 1031 stelt — vgl. p. 69 hierboven —, door de aanwezigheid van een dochter met ongeveer 10 maanden vervroegd zou moeten worden. Mij dunkt, dat de moeder hier dus vóór het kind gaat!

12. Op dit punt van ons betoog gekomen, nu wij het geheel van gegevens en argumenten overzien, zou ik de volgende vraag willen stellen.

Zou het niet een belangrijke vereenvoudiging zijn van Krom's hypothese, en zou niet de gissing, waarop Krom's hypothese berust, harmonisch aan het resultaat van het eerste deel van deze studie geassociëerd worden, wanneer wij aannamen, dat niet alleen de naam Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, maar ook de draagster van dien naam uit Çrīwijaya afkomstig was? Wanneer wij het aannemelijk achten, dat Er-Langga omstreeks 1030 getrouwd is met een vrouw van zijn stand; wanneer wij in 1031 — verondersteld nog steeds, dat de oorkonde van 1023 geëlimineerd is — in zijn onmiddellijke omgeving een vorstelijke vrouw zien optreden met een naam, die veel op dien van den Sumatraanschen koning van 1023 lijkt; wanneer wij verder constateeren, dat de gebeurtenissen op Java zoowel als op Sumatra van 1023 tot 1030 een verzoening tusschen Çrīwijaya en Java in alle opzichten gewenscht deden zijn, en dat in de volgende eeuwen de goede verstandhouding tusschen de beide rijken

inderdaad door niets verstoord is geworden, lijkt dan niet de uit Krom's stelling en de analyse der Arjunawiwāha-verzen ontwikkelde hypothese van een Javaansch-Sumatraansch vorstenhuwelijk een hypothese, die geheel en al in het kader der overige gegevens en veronderstellingen past? Zoo ja, dan zij voorshands Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī, aan haar naam te herkennen als dochter van Sanggrāmawijayottunggawarman en prinses van Çrīwijaya, de vrouw, met wie Er-Langga omstreeks 1030 de bruiloft gevierd heeft, waarvan de Arjunawiwāha nog steeds, zij het in halve woorden voor goede verstaanders, gewaagt. Bij de dreigende gratie echter slechts van het jaartal van de z.g. oorkonde van 1023!

Leiden, voorjaar 1935.

Correctie en aanvulling Februari 1938.

NOTEN.

[1]) Met Dharmawangça tĕguh Anantawikrama acht ik Er-Langga bedoeld en niet diens voorganger. Ik hoop dit nader toe te lichten in een studie over de oudste geschiedenis van het Javaansche Mahābhārata, die ik ter plaatsing in deze Bijdragen aangeboden heb, en wel in hoofdstuk V. Waar noodig, zal deze studie in dit opstel worden aangeduid met den naam „Zwerftochten".

[2]) „Pararaton"[2], p. 161—163.

[3]) „Historische gegevens uit de Smaradahana", T. B. G., deel 58, p. 461 sqq.

[4]) Aldaar p. 509; vgl. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis"[2], p. 10 sqq.

[5]) Pag. 9—10.

[6]) „Telkens" is ingevoegd om de verdubbeling van mĕtu tot haar recht te laten komen. Daar men van één en hetzelfde dichtwerk bezwaarlijk kan zeggen, dat het *telkens* ontstaat, dacht Kern aan voortdurende reproductie van traditioneele stof; cf. noot 20[a]).

[7]) Het *magiring*, dat op p. 8, regel 8, te lezen is, is een drukfout voor mangiring. — Zooals Kern opmerkt, heeft hij de lezing mangirib overgenomen uit de door Friederich afgedrukte Balineesche weergave van den Oud-Javaanschen tekst. Echter wordt hirib in kakawin's met een beginconsonant gebruikt, zoodat de eerste lettergreep van manghirib lang zou zijn, hetgeen in strijd ware met de maat. In de tweede plaats beteekent manghirib „naar het uiterlijk gelijkenis vertoonen met", „op iets of iemand lijken", niet echter „volgen" of „zich houden aan". Vermoedelijk is mangiribi bij Friederich een drukfout; de b en de ng lijken veel op elkaar in het Javaansche schrift.

[8]) Poerbatjaraka's vertaling is van 1926. Men zal wellicht opmerken, dat in Juynboll's „Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst" van 1923 s.v. tikĕl, II, 3, voor Arjunawiwāha 36, 2 wordt opgegeven: panikĕlan, „verdubbelaar",

„vereeniger", en dat daarop dus Poerbatjaraka's vertaling gebaseerd kan zijn. Echter lijkt het eer waarschijnlijk, dat Juynboll, die sub tikĕl I, 4 de verklaring van „Kawi-Studiën", p. 8, vermeldt, sub tikĕl II, 3 een verklaring van Poerbatjaraka heeft opgenomen, zonder op te merken, dat de twee opgaven met elkander in strijd zijn; cf. p. VIII van Juynboll's „Voorrede".

[9]) Cf. KBW., s. v. tikĕl (II, 637b), en Juynboll, Wrdl., s. v. tikĕl, II, 1 en 2.

[9a]) Sinds de aanbieding van dit opstel heb ik gelegenheid gehad om aan de Javaansche vormen van het type panikĕl en van het type panikĕlan bijzondere aandacht te wijden. Ten gevolge daarvan zou ik de grammaticale bezwaren thans anders formuleeren dan ik in 1935 deed. In het oordeel over Poerbatjaraka's vertaling zelf brengt dit gewijzigde inzicht, voor zoover ik zie, geen verandering, maar omdat de vormen met de affixen pa- en -an aan het ge(prae)nasaleerde grondwoord ons voor grooter moeilijkheden stellen dan ik in 1935 dacht, en ik er voorbeelden van inderdaad verrassende beteekenisschakeeringen onder aangetroffen heb, lijkt het mij thans gewenscht om naast het bezwaar van grammaticalen aard voor alle veiligheid nog een ander bezwaar te stellen, dat zich tegen aanvaarding van Poerbatjaraka's gissing verzet.

Dit tweede bezwaar is, dat de uitdrukking sang panikĕlan tanah ook voorkomt in Lubdhaka 1, 2, c, en dat de Lubdhaka, naar Krom te recht opmerkt in HJG.[2], p. 298, naar alle waarschijnlijkheid in den Singhasārischen tijd geschreven is geworden. Wanneer wij Kern's vertaling volgen, is sang panikĕlan tanah een woord voor „de koning" en laat zich deze titel op iederen vorst toepassen. Wil echter Poerbatjaraka's vertaling aannemelijk zijn, dan moet ook de vorst, onder wien de Lubdhaka tot stand is gekomen, een groot veroveraar zijn geweest. Nu zou men, met een beroep op Krom, HJG.[2], p. 298, als dien koning Rājasa kunnen aanwijzen en kunnen opmerken, dat „die het land tweemaal zoo groot heeft gemaakt" ook op hem als stichter van het Singhasārische rijk alleszins toepasselijk is. Maar daartegen is dan weer in te brengen, 1° dat de bijnaam „die het land tweemaal zoo groot heeft gemaakt" niet langer karakteristiek zou zijn en een groot deel van zijn waarde verliezen zou, indien hij op meer dan één vorst toegepast zou kunnen worden; 2° dat het wel heel merkwaardig zou zijn, indien de auteur van de Lubdhaka zijn koning, een vorst van Singhasāri, met precies denzelfden zeer vereerenden, maar geenszins alledaagschen titel gehuldigd zou hebben als de dichter van Arjunawiwāha 36, 2 op een lid der Içāna-dynastie toegepast heeft; 3° dat allerminst vaststaat, dat de Singhasārische broodheer van den auteur der Lubdhaka inderdaad koning Rājasa geweest is, omdat de daarvoor aangevoerde, door Krom in HJG.[2], p. 298-299, gereleveerde argumenten slechts zeer geringe waarde hebben, zooals Krom trouwens zelf door de constructie van zijn betoog duidelijk genoeg laat doorschemeren, en omdat de naam Tan-Akung, d.i. „die aan de liefde verzaakt heeft", voor een priester-dichter een zóó gepaste naam is, dat hij gemakkelijk door meer dan één dichter gedragen kan zijn geworden; dit laatste leidt tot de conclusie, dat ook

daarom de Lubdhaka en de Wĕrttāsañcaya niet uit denzelfden tijd, in casu uit de eerste decenniën van de dertiende eeuw, behoeven te zijn, gelijk verondersteld is geworden (zie ook Krom's opmerking in T.B.G., deel 57, p. 518 sq.).

Terwijl dus Kern's vertaling op geen enkel bezwaar van onzen kant stuit en bovendien in overeenstemming is met de opvatting der Balische letterkundigen, stelt Poerbatjaraka's interpretatie, die van de Balische opvatting afwijkt, ons voor moeilijkheden en onzekerheid. Dat onder deze omstandigheden de keuze tusschen beide interpretaties in het voordeel van die van Kern moet uitvallen, spreekt vanzelf.

[Toevoeging van Februari 1938].

[10]) KBW., s. v. tikĕl, II, 638a. Grappig is de dwaze vertaling van één der Balische verklaarders, die sira nĕlasang tanah garung geeft, tanah klaarblijkelijk als tanah garung heeft opgevat, en het geheel begrepen heeft, via „zijn pen (op iets) kapotschrijven", als: „degene, bij wiens beschrijving men zijn pen kapotschrijft", sc. zonder hem ook dan voldoende te kunnen verheerlijken, dus „degene, wiens grootheid alle beschrijving te boven gaat".

[11]) Daar Poerbatjaraka's opvatting overgenomen is door Krom, HJG.[2], p. 269, zij dit met het oog op de dateering van het gedicht opgemerkt. Poerbatjaraka's vertaling immers suggereert, dat de Arjunawiwāha eerst geschreven kan zijn, nadat Er-Langga een gebied van zijn vijanden zoo groot als zijn eigen rijk veroverd had. Wanneer Poerbatjaraka's vertaling vervalt, vervalt echter uiteraard ook de mogelijkheid om den term sang panikĕlan tanah als middel ter dateering van het gedicht te gebruiken. Vgl. voorts de opmerkingen op p. 47 sq. over de beteekenis van samarakārya.

[12]) Het pangarananike van zijn uitgave heb ik gesplitst in pangarana en nike; de lezing pangaranan ike, die Kern geeft („Kawi-Studiën", p. 8), lijkt weinig aannemelijk.

[13]) Het lijkt mij n.l. niet zoo waarschijnlijk, dat Er-Langga zich persoonlijk een oordeel over de Arjunawiwāha zou hebben durven aanmatigen. Vgl. mijn opmerkingen in hoofdstuk IV van mijn „Zwerftochten" over de houding van Javaansche koningen tegenover dichters en dichtwerken.

[14]) Vgl. hoofdstuk V van mijn „Zwerftochten".

[15]) Wanneer n.l. kekĕtan een substantief zou zijn, zou kekĕtan ing kathā een determineerende samenstelling zijn en in den zin als subject moeten optreden. Daardoor zou sampun de functie van praedicaat krijgen, en dat lijkt in dit taaleigen niet waarschijnlijk. Het bezwaar is echter niet van dien aard, dat het de kwestie, hoe kekĕtan opgevat moet worden, beslist.

[16]) KBW. geeft s.v. ikĕt (I, 142b) een angikĕt i, „*in dichtmaat opstellen* 't verhaal van, enz.", voor Ghaṭotkacāçraya 1, 6, doch i is hier, zooals ook uit van der Tuuk's schrijfwijze reeds blijkt, wel te beschouwen als inleider tot het object; deze plaats wijst dus geenszins op de mogelijkheid, dat in het passief inikĕtan of kekĕtan gebruikt kan worden naast een actieven vorm angikĕti.

[17]) Verdubbeling of reduplicatie van het grondwoord te zamen met nasaleering ter uitdrukking van het causativum komt in het huidige Javaansch wel af en toe voor, b.v. in nggĕguru, ngasih-asih, mĕmĕdi e.a.; misschien bestaat er in het algemeen een relatie tusschen den

genasaleerden vorm met het suffix -aké en den genasaleerden vorm zonder suffix, doch met reduplicatie of woordverdubbeling, zooals opgemaakt zou kunnen worden uit vergelijking van de vormen ngarĕpaké en ngarĕp-arĕp, die semasiologisch nauwverwant, doch niet causatief zijn. — Het door Stutterheim in deel 90 van deze Bijdragen, p. 280—282, gelegde verband tusschen winĕtu-wĕtu, dat het passief van amĕtu-mĕtu zou kunnen zijn, en winijilakĕn, synoniem van winĕtwakĕn, „naar buiten gebracht", „voortgebracht", „geschapen", „geproduceerd worden", lijkt mij niet erg soliede. Van „produceeren" naar „bewerken" is het ten slotte nog een vrij groote stap. Eer lijken mij het winĕtu-wĕtu van Nāgarakṛtāgama 11, 2, b en de uitdrukking winĕtu-wĕtw ing paraos van KBW. in verband te brengen te zijn met de uitdrukkingen tinĕbu-tĕbu van Kidung Sunda b I, 49 b en a 35 a, en winuku-wuku van Kidung Sunda b I, 76 b, II, 141 en a 58 b, voor een deel eveneens met ing mas of ing rukmi — d.i. vrijwel hetzelfde als ing paraos — aangevuld; genoemde woorden moeten iets beteekenen als „in vakjes of blokjes verdeeld door gouden biesjes, oplegsels of iets dergelijks".

[18]) De vorm met y komt o.a. voor in de genealogie van cod. L. B. 5058, in het stuk, dat toegevoegd is aan de Kidung Ādiparwa van cod. 3900 (1), en in de door Poerbatjaraka in deel 82 van deze Bijdragen uitgegeven Calon Arang, p. 119, 140. Dat de vorm met y reeds in den Maja-Pahitschen tijd in gebruik was, zou men kunnen opmaken uit het çrī Airlangghya van Nāgarakṛtāgama 68, 1, d. Het is echter, naar het mij voorkomt, niet geheel zeker, of strophe 68, 1 wel als deel van den oorspronkelijken Nāgarakṛtāgama-tekst beschouwd mag worden.

[19]) De strophen luiden als volgt:

(37, 1) Lāwan ngwang kumawih makīrtya manurun
caritanira mahārĕṣī dangu,
khyāting rat wiwahârjunêki pangarannya saha carita (lees:
sakacarita?) de munīçwara,
de ning hyunku rumĕngwakĕn manis i bhāṣa nika saphalâweh
kung angrĕngĕ,
ṣantawyêki sasarnya len matihacantungana (?) saha
wirūpa 'ng akṣara.

(37, 2) Singgih yan kadi mārga ning manĕmu paṇḍita sasiki
wicakṣanêng langĕ,
de ning twaskwa tatan mawas pwa rasa ning carita kadi
paṭunwan (origineel: paçunwan) ing dukut,
tan pendah pratipāda kṛṣṇa sukha sih (misschien: sukhâsih)
kujana harĕp amandunga ng çriyā,
(h)astwā tan tulaha ng hulun tumiru kīrtinira ◡ ◡ ◡
(tekst mangli; lees: mangawi?) bhāgya kottama.

De spelling, waarin dit stuk in Brandes' „Beschrijving" enz. geschreven is, heb ik vereenvoudigd en in overeenstemming gebracht met de behoeften van de versmaat (Jagaddhita). De metriek is niet veel zaaks (wiwaha in plaats van wiwāha, saphalăweh in plaats van saphalāweh = saphala plus aweh, astwā voor astwa en dit weer voor

astu), en de fouten tegen het Oud-Javaansche taaleigen zijn te talrijk om op te sommen. De weinig belangrijke inhoud blijke uit de volgende vertaling:

1. „En ik, ik hang den dichter uit en tracht mij verdienstelijk te maken door het verhaal over te schrijven van den grooten heilige van weleer

— alom bekend op aarde onder den naam „Bruiloft van Arjuna" is geworden al wat de dichtervorst verhaald heeft —,

ten gevolge van mijn wensch om te luisteren naar de zoetheid van zijn taal, van dien aard, dat zij sympathie wekt bij hem, die haar hoort.

Vergeven worde dit, wat fout er in is, ... (?), en de leelijke vormen der letters!

2. 't Is een feit, dat dit echter de eenige weg lijkt om een wijze te vinden, die verstand heeft van de schoone letteren.

Want *mijn* geest vermag geenszins den zin van 't verhaal te doorzien. Als brand in hooi, (zoo flikkert hij even op om dan weer verduisterd te worden; hij is dan weer duister),

juist als de eerste dag van de donkere maandhelft, die deugd doet aan hen slechts, die, slecht van aard, van plan zijn schoone vrouwen te schaken.

Voorwaar, moge ik dan niet vervloekt zijn, nu ik de roemrijke daad imiteer van hem, die het hoogste geluk heeft beschreven (?)".

[20]) B.v. in de Prastuti ning kakawin, cod. 5108 (1), Juynboll, „Suppl. Cat. Jav. en Madoer. Hss. Leidsche Univ. Bibl.", II, 286; Wawatĕkan, cod. 4672, Juynboll, ib., II, 287.

[20a]) Zooals bekend is, is Kaṇwa één van de ṛṣi's of „aartsvaders" der Voor-Indische mythologie; cf. Bhāratayuddha 2, 1, c. Tevens is hij bekend als de pleegvader van Çakuntalā; cf. Ādiparwa, ed. Juynboll, 66, 14; 68, 24, 33. KBW. vermeldt een Kano in een citaat uit het Caṇṭakaparwa, die de in Ādiparwa 196, 23 niet met name genoemde brahmaan is, wiens gestolen runderen door Arjuna teruggehaald worden. Dit laatste is van belang, omdat de toekenning van den naam Kaṇwa aan een naamloozen brahmaan dus nog een keer in de Javaansche letteren heeft plaats gevonden!

Kern, „Kawi-Studiën", p. 8-9, heeft in Arjunawiwāha 36, 2, b gelezen, dat de naamlooze Oud-Javaansche dichter den Voor-Indischen ṛṣi Kaṇwa vermeldt als den schepper van het verhaal, waarvan de Oud-Javaansche Arjunawiwāha een reproductie is. Onnoodig te zeggen, dat deze opvatting met Poerbatjaraka's herinterpretatie van 36, 2 onhoudbaar is geworden.

[21]) Vgl. noot 49.

[22]) „Kawi-Studiën", p. 27.

[23]) „Kawi-Studiën", p. 26—27. Dat sakêng „tot" kan beteekenen, zou ik liever niet zoo zeggen. Wel is waar zijn er gevallen, waarin men saking of sakêng met „tot" vertalen kan, maar dan ligt dit aan andere oorzaken dan aan de beteekenis van sakêng zelf. Zoo kan men van den zin „swara ning abdi kriya, paṇḍé, gĕṇḍing, kĕmasan, ingkang

taksih ñambut damĕl, cat kapirĕng, cat botĕn kapirĕng saking ing paséwakan" het laatste stuk weergeven met: „het eene oogenblik tot op de pasévakan hoorbaar, het andere niet"; echter is hier saking ing paséwakan logisch afhankelijk van amirĕngakĕn saking paséwakan, „vanaf de paséwakan naar iets luisteren", en dat wij saking in een geval als dit met „tot", het natuurlijke correlaat van „vanaf", kunnen vertalen, hangt samen met het verschijnsel van dubbelzijdigheid of aspectverandering, dat in de Javaansche syntaxis een niet onbelangrijke rol speelt (cf. mijn opstel „Bijdrage tot de kennis der Javaansche werkwoordsvormen" in deel 95 van deze Bijdragen, hoofdstuk I, § 3). — Blijkens de in KBW. s. v. limpad (III, 778b) vermelde verklaringen hebben de Balische geleerden sakêng eveneens als „tot", „naar", „tot in", opgevat en zijn zij blijkbaar gekomen tot een interpretatie „zich verheffen tot het peil der çūnyatā".

[24]) Limpad beteekent meestal „ergens dwars doorheen gaan (gegaan zijn)", „achter zich laten", „passeeren", „overtreffen", en heeft dus min of meer het karakter van een comparativus; ook bij den comparativus komt in het Oud-Javaansch sakêng voor, waar wij „dan" zouden gebruiken. Limpad beteekent echter ook wel „doorboord", en behoort dus tot de groep van de dubbelzijdige woorden, waaraan ik in § 2 van het eerste hoofdstuk van mijn in de vorige noot genoemde opstel eenige beschouwingen gewijd heb; zie aldaar, p. 14—15.

[25]) „Kawi-Studiën", p. 33.

[26]) „Kawi-Studiën", p. 35—36.

[27]) Het tweede lid van een determineerende samenstelling is n.l. veelal een nadere aanduiding van het achter het eerste lid gebruikte possessieve suffix; in omahé bapakku is omahé „zijn huis" en verklaart bapakku, wie met -é bedoeld wordt. Daarom moet in het Oud-Javaansch achter het eerste lid, bij gebruik van deze constructie, steeds het possessieve suffix dienst doen, dat bij den rang past van den persoon, die c.q. als tweede lid optreedt.

[28]) Sommige Javaansche woorden kunnen èn als voegwoord, èn als bijwoord gebruikt worden. Zoo beteekent mila „daarom" en „omdat", sĕnadyan of sĕnajan „zelfs" en „zelfs indien", mĕnawi „indien" en „misschien", sarĕng „met dat" (= „op hetzelfde oogenblik, dat", „toen") en „te zamen", yèn „dat" en „wat betreft". Wanneer correlate begrippen, zooals „omdat" en „daarom", „zelfs indien" en „(dan) zelfs", in het Javaansch door hetzelfde woord uitgedrukt worden, spreekt het vanzelf, dat een Javaan, die Nederlandsch spreekt of schrijft, geneigd zal zijn deze eigenaardigheid van het Javaansch op het Nederlandsch over te dragen. Misschien verklaart dat Poerbatjaraka's vergissing.

[29]) „Kawi-Studiën", p. 36.

[30]) Zie aldaar 1, 7, b; de vertaling „aanhef" van Poerbatjaraka en Hooykaas in Djåwå, 14e Jrg., p. 9b, is niet juist. Naast manggala komt in dezelfde beteekenis ook manggalya voor, b.v. in Bhīṣmaparwa, ed. Gonda, 9, 10.

[30a]) Van Hindoesche Sanskṛtisten heb ik vernomen, dat de in het Oud-Javaansch gebruikelijke beteekenis van manggala ook in Voor-Indië niet ongewoon is.

[31]) Het KBW. geeft n.l. op, dat manggala o.a. „oudste kind" be-

teekent. Ook dan is met manggala wel bedoeld „degene, die door zijn aanwezigheid geluk brengt aan een ander (in casu aan de ouders)"; cf. Nederlandsch „huwelijkszegen" = „de kinderen, waarmede een huwelijk gezegend wordt". Sanak manggala, „oudste broer", is wel door uitbreiding van de vorige beteekenis tot stand gekomen. De Balische weergaven van ons manggala met makapucuk en makapangarĕp, „als hoofd fungeeren", „als voorman fungeeren", door van der Tuuk s.v. manggala opgegeven, zijn practisch juist; dat Kern („Kawi-Studiën", p. 36) ze als onbevredigend beschouwde, was een gevolg niet alleen van zijn onjuiste opvatting van manggala, doch ook daarvan, dat hij ten onrechte makapapucuk met „een begin makende", „aanvangende", vertaalde.

[32]) Manggala is een appositie bij sāmangkana [sang mangkana; cf. noot 49] lwirnira. Wanneer wij de appositie zouden omzetten in een attributieve bepaling of een attributieven bijzin, zou manggala veranderd dienen te worden in makamanggala. Bij dit makamanggala zou manggĕh passen als hulppraedicaatswoord. De in 1, 2, b gebruikte constructie is wel te beschouwen als een attributieve bepaling, die in een appositie omgezet is en waarbij manggĕh zich op zijn oude plaats gehandhaafd heeft; anders gezegd: manggĕh behoort logisch bij het in manggala opgesloten makamanggala. Daarom noem ik manggĕh hier een quasi-hulppraedicaatswoord, zooals manggala een quasi-praedicaatswoord is. Kern's opinie („Kawi-Studiën", p. 36, boven), dat manggala niet hetzelfde is als makamanggala, is blijkens het vorige voor mij niet te aanvaarden.

[33]) Zie noot 49.

[34]) Er is echter reden genoeg om aan te nemen, dat men de verheerlijking van Kṛtanagara als wijsgeer slechts cum grano salis te aanvaarden heeft; cf. de opmerkingen in „Zwerftochten", hoofdstuk II, tweede helft.

[35]) Op het eerste gezicht lijkt het aanlokkelijker om çūnyatā eenvoudig te vertalen met „eenzaamheid" en om via „eenzaamheid" direct te komen tot „kluizenaarsleven", doch bij nadere overweging lijkt dat minder wenschelijk. Zoo wordt in Smaradahana 21, 7, d een kluizenaar, die in een eenzame kluizenarij in een onherbergzame wildernis woont, genoemd sang munggw īriya tungga-tunggal amudāmeh mantukêng çūnyatā, „degene, die daar woont, absoluut eenzaam en als naakt (of: de naaktheid beoefenende [sc. als religieuze practijk]), bijna de çūnyatā, waarnaar hij streeft, bereikt hebbende" [„waarnaar hij streeft" ligt opgesloten in mantuk, „gaan naar de plaats, waar men behoort te komen of redelijkerwijze verwacht mag worden te zullen komen"; ameh slaat vermoedelijk niet zoozeer op den ouderdom van den asceet als wel op den graad van volmaaktheid, die noodig is om het in die omgeving uit te houden]. Hier moet çūnyatā beteekenen „staat van het niet-zijn", of althans een bepaalden toestand aanduiden, waarin de ziel of de geest kan komen, aangezien noch de eenzaamheid, noch het kluizenaarschap nog bereikt kan worden door iemand, die reeds als kluizenaar in de eenzaamheid woont. Zie ook KBW. s.v. çūnyatā en het citaat daaruit op p. 39 sq. hierboven.

[36]) Cf. Oud-Javaansche tekst van den Calcutta-steen, regel 10 sqq., in Kern's „Verspreide Geschriften", deel 7, p. 108; Krom, HJG.[2], p. 243.

In No. XLII van zijn „Oudheidkundige Aanteekeningen", versche-

nen in deel 92 van deze Bijdragen, p. 196 sqq., verdedigt Stutterheim de opvatting, dat Er-Langga althans tusschen 1022 en 1025 op Bali geregeerd heeft en dat hij eerst in later jaren Java heeft veroverd en zich daar blijvend gevestigd heeft. Indien hij gelijk zou hebben, zouden wij uiteraard met de mogelijkheid rekening te houden hebben, dat Er-Langga zich ook vóór 1022 op Bali bevonden heeft, toen daar zijn vader nog aan de regeering was, en in dat geval zou natuurlijk denkbaar zijn, dat Er-Langga zich na den ondergang van de kraton van Oost-Java in 1007 niet langer onder de kluizenaars opgehouden heeft dan noodig was om de gelegenheid te krijgen veilig naar Bali te komen. De Oud-Javaansche tekst van den Calcutta-steen, die een innig verband legt tusschen Er-Langga's leven als kluizenaar en zijn optreden als koning in 1019 A.D., suggereert, dat Er-Langga na den ramp van 1006—1007 op Java gebleven is, maar zich verzetten tegen Stutterheim's gissing doet hij niet bepaald; denkbaar is ten slotte, dat de gebeurtenissen van 1010, waarvan vers 15 van den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen spreekt, en die van 1019, waarvan regel 15 van den Oud-Javaanschen tekst melding maakt, op Bali plaats gevonden hebben, of dat Er-Langga in die jaren wel is waar Java bezocht, doch op Bali zijn vaste woonplaats had.

Zonder de mogelijkheid te bestrijden, dat Er-Langga ook over Bali geregeerd heeft en dat dus het jongste kind van Udayana (Dharmodayana) en Guṇapriyadharmapatnī, de vorst, die op Bali oorkonden heeft uitgevaardigd tusschen 1049 en 1077, zooals Stutterheim opmerkt, *Er-Langga* als vorst opgevolgd is, wil ik er hier op wijzen, dat er in Stutterheim's uiteenzetting eenige correcties aan te brengen zijn, die hernieuwde overweging van de juistheid van zijn stelling wenschelijk maken. Dat de Balische vorst Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa een zoon zou zijn geweest van den in 1007 omgekomen koning van Oost-Java, heeft Stutterheim te recht zeer onwaarschijnlijk geacht; daar ik niet aanneem, dat de in 1007 omgekomen koning Dharmawangça tĕguh Anantawikrama geheeten heeft, zooals men elders in den tekst van dit artikel lezen kan, en ik dus ook geen enkele reden zie, waarom Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa als diens zoon beschouwd zou moeten worden, ben ik het met dit deel van Stutterheim's betoog uiteraard eens. Echter wettigt het door Stutterheim gereleveerde feit, dat Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa op Bali de bijzetting van Udayana en Guṇapriyadharmapatnī heeft verzorgd, nog geenszins de conclusie, dat hij identiek moet zijn geweest met Er-Langga, aangezien voor de verrichting van de bijzettingsplechtigheden wel is waar allereerst een familielid in aanmerking zal zijn gekomen, doch allerminst vaststaat, dat juist Er-Langga dit familielid geweest zou moeten zijn, en zelfs dan nog de mogelijkheid open zou moeten blijven, dat Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa als plaatsvervanger of in opdracht van Er-Langga gehandeld heeft. Wanneer wij, mèt Poerbatjaraka [cf. de opmerkingen op p. 53], het woord dharmawangça in de beteekenis

van „schoonzoon" opvatten, ligt de veronderstelling voor de hand, dat Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa een schoonzoon van Udayana en Guṇapriyadharmapatnī was, zelf ouder dan het „jongste kind" van de oorkonden van 1049 tot 1077, of althans getrouwd met een oudere zuster van dat „jongste kind". Wij hebben dan voor de verzorging van de bijzettingsplechtigheden van Udayana en Guṇapriyadharmapatnī een competent persoon, behoeven niet onze toevlucht te nemen tot de hypothese, dat Er-Langga op Bali anders geheeten heeft dan op Java (Stutterheim, p. 201), en stuiten niet op het bezwaar, dat Er-Langga op Bali als opvolger van zijn vader onmogelijk *Dharmawangça* kan geheeten hebben, wanneer dharmawangça „schoonzoon" zou beteekenen. Wanneer wij zouden aannemen, dat Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa of althans diens vrouw jonger zou zijn dan Er-Langga, hebben wij toch in ieder geval de mogelijkheid om aan te nemen, dat Er-Langga de eigenlijke heerscher was over Bali, zooals Stutterheim wil, en dat Dharmawangçawardhanamarakatapangkajasthānottunggadewa namens hem gouverneur was. Aanlokkelijk is deze hypothese, zoo geheel in strijd met de Balische overlevering, echter allerminst.

[37]) Kidung Harṣa-Wijaya, 2, 94 sqq., ed. Bijdragen, deel 88, p. 83; inhoudsopgave, aldaar, p. 11—12. De Pararaton (20, 32 sqq.) en de Rangga Lawe (1, 106 sqq.) spreken van den buyut van Paṇḍakan, terwijl de oorkonde van Buṭak den term rāmê (= rāma plus i) Kudadu gebruikt (Brandes, in de „Pararaton"[2], p. 95, regel 8 sqq.) ter aanduiding van den man, bij wien rāden Wijaya gastvrijheid vond tijdens zijn vlucht na den val van Singhasāri. In al deze gevallen zou men op grond van het gebruik van de termen buyut en rāma aan een kluizenaar kunnen denken. Het bewijs, dat de gastheer inderdaad een kluizenaar geweest is, is daarmee intusschen natuurlijk nog geenszins geleverd, gezien het karakter der bronnen van inlichting.

[38]) Kidung Harṣa-Wijaya, 2, 119b sqq.; inhoudsopgave, p. 12.

[39]) KBW., III, 437a.

[40]) Resp. in deel 23 van de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, eerste bladzijde, laatsten regel, van den Oud-Javaanschen tekst; „Kawi-Studiën", p. 15 en p. 30; KBW., II, 19b, waar van een variant kiningking zelfs geen sprake is; „Beschrijving der .... Handschriften .... van .... van der Tuuk" enz., deel I, p. 110.

[41]) Echter geeft Juynboll, Wrdl., s.v. kingking 9 en 10, twee plaatsen op uit de Sang Hyang Kamahāyānikan (ed. Kats, p. 17 en p. 24), waar kingking „met inspanning van alle krachten naar iets streven" beteekent. Er is eenige reden om te veronderstellen, dat de woorden kingking en kinkin òf door elkaar geloopen zijn, òf twee door het spraakgebruik een weinig gedifferentiëerde vormen zijn van hetzelfde woord. Hierop zou ook kunnen wijzen het voor Bhāratayuddha 44, 13, d opgegeven pangingkin; met dat woord moeten wij echter voorzichtig zijn, omdat de varia lectio voor deze plaats het eveneens bruikbare pangingkis, „sluipen", opgeeft (van Satyawatī gezegd, die, *uiteraard gebukt*, loopt te zoeken naar het lijk van Çalya; de vertaling van Poerbatjaraka-Hooykaas is niet alleszins bevredigend), en omdat KBW. s.v. kinkin voor deze zelfde plaats panginkin opgeeft.

Geheel afgescheiden hiervan is er eenige reden om aan te nemen, dat wij twee woorden kingking te onderscheiden hebben, waarvan het eene samenhangt met aking, „droog", het andere een variant van kinkin is; in deze richting gaan de opmerkingen van van der Tuuk, KBW. s.v. kingking (II, 377), waar men lette op het verschil in beteekenis van wat onder kingking I 1e is opgegeven en van wat men onder I 2e en onder III vindt.

Poerbatjaraka geeft in zijn uitgave van de Arjunawiwāha de lezing kininkinnira voor één handschrift op.

[42]) „Kawi-Studiën", p. 33.

[43]) Wel is waar gebruikt Kern vóór „(geestelijke) duisternis" geen lidwoord, maar daar hij kĕlir als een philosophischen technischen term opvat, moet hij het woord toch wel als gedetermineerd beschouwen; van een veelheid van geestelijke duisternissen of van allerlei vormen van geestelijke duisternis kan er immers op grond van den context geen sprake zijn.

[44]) Onder „explicatieve samenstelling" versta ik een combinatie met eigen begripsinhoud van twee substantieven, die op hetzelfde ding duiden, en waarvan het eene het andere nader bepaalt; sĕrat wangsulan, „antwoord-schrijven", noem ik b.v. een explicatieve samenstelling, omdat de woorden sĕrat en wangsulan op hetzelfde ding slaan, en wangsulan dient om dezen brief te onderscheiden van alle andere soorten brieven, terwijl sĕrat den vorm van het antwoord nader bepaalt.

[45]) Deel 90, p. 190.

[46]) Ambĕk heb ik niet vertaald, omdat ik het beschouw als een van die woorden voor „lichaam", „hart", „binnenste", enz., die zoo vaak in het Javaansch eerste lid zijn van een determineerende samenstelling, die wij in het Nederlandsch weergeven met de aanduiding van een of ander levend wezen, dat in het Javaansch als tweede lid der samenstelling optreedt. — Over het paramārtha in paramārthapaṇḍita zie men deze Bijdragen, deel 90, p. 189.

[46a]) Daar de aanhangers van sommige Tantristische secten zich met den naam „held" plegen aan te duiden, is het niet uitgesloten, dat men hier het woord wīrya, „heldenmoed", „heldhaftigheid", te verstaan heeft als „leven volgens de leer en de gebruiken van het Kālacakra-Buddhisme". Dat Javaansche koningen deze leer beleden en deze gebruiken gevolgd hebben, is bekend, en dat ook Er-Langga een aanhanger er van geweest is, mag men wellicht afleiden uit de tweede manggala-strophe aan het begin van het Bhīṣmaparwa; cf. „Zwerftochten", hoofdstuk II.

[47]) Zie noot 49.

[48]) Al naarmate men de inleiding op Er-Langga laat slaan of meer in het algemeen interpreteert, moet de Nederlandsche vertaling een weinig gevariëerd worden. Men kan dit voor een deel bereiken door in 1, a en 1, b den tegenwoordigen tijd te gebruiken voor toepassing in het algemeen en den verleden tijd voor toepassing op Er-Langga. Voorts zal bij ruimere toepassing vooral het woord wīrya van 1, c niet al te letterlijk genomen mogen worden; zie ook de opmerkingen daarover in noot 46a. A priori mag men er zich van overtuigd houden, dat de dichter niet al te duidelijk te kennen heeft willen geven, dat zijn inleiding op koning Er-Langga slaat, en dat de versregels zoo geconstrueerd zijn geworden, dat zij een oppervlakkige en een diepzinnige interpretatie toelaten.

[49]) Een moeilijkheid blijft hierbij echter, dat de lezing pādukanirā sāmang-

kana, of pādukanirā sang mangkana, zooals Poerbatjaraka lezen wil, ons niet vermag te bevredigen. Kern heeft reeds opgemerkt („Kawi-Studiën", p. 34—35), dat -nirā nergens anders in de Arjunawiwāha voorkomt. Hij stelt voor — op grond van overwegingen, die wij als verouderd buiten beschouwing kunnen laten — om pādukanira n sāmangkana te lezen, waardoor de lettergreep -ra door positie lang wordt. Deze emendatie lijkt alleszins plausibel, want aan strophe 2, a-b zou dan deze zin gehecht kunnen worden: „Mijn hoofddoek tegen het stof van zijn sandalen, omdat hij zoodanig is [= zóó zich gedragen heeft; of, wanneer wij sāmangkana met „zooveel" vertalen: zóóveel (goede) eigenschappen heeft] en (derhalve) bestendig de manggala kan zijn van hem, die ...." enz. Brengt men deze verbetering in den tekst aan, dan moet men afzien van de lezing sang mangkana, omdat mangkana lwirnira dan niet meer zou kunnen zijn het tweede lid van een determineerende samenstelling, waarin sang bij de woordcombinatie mangkana lwirnira zou passen. Onze lezing zou dan derhalve worden:

pādukanira n sāmangkana lwirnira.

Ik heb er over gedacht, of niet misschien pāduka ni rājā mangkana lwirnira te lezen ware; hoewel rāja in poëzie gewoon schijnt, komt rājā met twee lange a's toch ook wel een enkelen keer voor, zooals in Bhāratayuddha 30, 8, d. Echter zou deze lezing minder goed passen, wanneer wij de strophe zouden betrekken op Arjuna, die immers nooit „koning" genoemd wordt, zoodat deze gissing onaanvaardbaar is.

Merkwaardig is, dat Poerbatjaraka in zijn uitgave van den tekst een varia lectio sāmangkana in het geheel niet vermeldt. Acht hij zijn lezing sang mangkana een vanzelfsprekende verbetering, of lezen alle door hem gebruikte handschriften inderdaad sang mangkana?

[50]) Vgl. HJG.², p. 264 sqq.

[51]) Zie deze Bijdragen, deel 82, p. 184.

[52]) „Zwerftochten", hoofdstuk III.

[53]) Het onlangs verschenen boek van Himansu Bhusan Sarkar, „Indian Influences on the Literature of Java and Bali", Calcutta 1934, spreekt met geen woord over locale Voor-Indische parallellen; cf. aldaar, p. 267 sqq.

[54]) „De Sudamala in de Hindu-Javaansche Kunst", Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, deel 66, p. 159 sqq. Vgl. „Zwerftochten", hoofdstuk III.

Het is wellicht niet ondienstig om in verband met van Stein Callenfels' bewijsvoering er de aandacht op te vestigen, dat de — o.a. door Krom, T.B.G., deel 57, p. 516—517, besproken — opvatting van van der Tuuk (KBW., IV, 408b), dat in Hariwangça 1, 2, d de naam van koning Jayabhaya te lezen zou zijn, op een misverstand berust. Terwijl -âñjaya-jaya — niet jayayaya, zooals Krom geeft — volkomen duidelijk is en harmonisch in den context past, is de lezing ñ Jayabhaya, waarin Jayabhaya eigennaam zou zijn, op grammatische gronden onmogelijk te achten, terwijl ñ jayabhaya, met jayabhaya als adjectief, tot de vertaling leidt: „çrī Dharmeçwara, een wereldveroveraar, { aangezien / in zooverre als } hij overwinnaar-van-gevaren is, omdat hij waarlijk Wiṣṇu's zoon is". Mij dunkt, dat er meer Schwung zit in „çrī Dharmeçwara, een wereldveroveraar, een triumphator, want waarlijk Wiṣṇu's zoon", en dat er dus geen enkele reden bestaat om

het overgeleverde goede -ñjaya-jaya door het niet-overgeleverde minder goede ñ jayabhaya te vervangen.

55) Zie mijn opstel „Over Jayabhaya ēñ de Bhāratayuddha", dat ik in deze Bijdragen hoop te kunnen publiceeren.

56) Bewust, omdat er geen enkele reden bestaat om aan te nemen, dat de lakon ook aan de kakawin-dichters het schema leverde, volgens hetwelk men als vanzelf zijn dichtwerken schreef. Er zijn verscheidene kakawin's, waarin van lakon-structuur geen spoor te ontdekken valt (Rāmāyaṇa, Nāgarakṛtāgama).

57) Kern, „Verspreide Geschriften", deel 7, p. 93—94, p. 107—108, p. 112. Vgl. Krom, HJG.[2], p. 243.

58) Met name legt onze conclusie een merkwaardigen karaktertrek der Javaansche geschiedschrijving bloot. Zie daarover mijn opstel in de door Stapel uit te geven „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië" [Toevoeging van 1938].

59) In deze Bijdragen, deel 82, p. 181—182.

60) De eerste weergave vindt men in de Arjunawiwāha-uitgave van Friederich. Mangarĕpin karya wawarangan vindt men in Brandes' „Beschrijving" enz., deel I, p. 114 a en p. 116 a, onder de Nos. 133 en 141, terwijl No. 140 (p. 115 b) mangarĕpin karya pawarangan heeft. No. 142 (p. 116 a) heeft ngarĕpang smaragawé.

61) De woorden van 36, 2, c maken niet duidelijk, of de auteur der strophe des dichters eigen bruiloft of die van den koning op het oog heeft. Er staat: „voor { een bruiloft staan, / de bruiloft staan, } { in dienst van / vergezellende } den koning". Men kan hieruit halen, dat met den koning ook diens rijksgrooten in het huwelijk traden, en dat mangiring hier dus de waarde van het huidige Javaansche mèlu, tumut, heeft, maar men kan ook verdedigen, dat hier sprake is van aan den koninklijken bruidegom te verleenen assistentie. In ieder geval wordt, impliciet of expliciet, vermeld, dat de koning zou gaan trouwen, zij het natuurlijk slechts door den auteur van 36, 2, die, zooals wij zagen, mogelijkerwijze niet de vervaardiger van het geheele gedicht is.

61a) Eerst na het schrijven van deze regels is mijn aandacht gevallen op de mededeelingen van dezelfde strekking, die J. Kats doet in het reeds genoemde werk „Het Javaansche Tooneel", p. 108 sqq.

62) De mogelijkheid, dat de prinses in kwestie de dochter van een bijvrouw geweest zou zijn, lijkt gering, gezien Er-Langga's afkomst en de bewoordingen van den Sanskṛt tekst.

63) HJG.[2], p. 243, 244.

64) Ibidem, p. 245; cursiveering en spatiëering zijn van mij afkomstig.

65) Ibidem, p. 262—263, p. 268—269, p. 273.

66) Ibidem, p. 238.

67) „Verspreide Geschriften", deel 7, p. 112.

68) Ik heb mij veroorloofd in de weergave van Kern's tekst de v. door de w te vervangen en de woorden vaker van elkaar te scheiden dan Kern heeft gedaan.

69) „Zwerftochten", hoofdstuk V.

69a) Behoudens hetgeen omtrent het jaartal gezegd wordt in noot 100!

70) „De Naam Dharmawangça", T.B.G., deel 70, p. 171 sqq.

71) Krom, HJG.[2], p. 225. Daar ik den naam Dharmawangça tĕguh Anantawikrama voor den in 1007 gesneuvelden vorst niet aanvaard, kan ik in hem ook gemakkelijker den *zoon* van Makuṭawangçawardhana zien, al blijkt de aard van zijn relatie tot zijn voorganger ook nergens. Indien mijn gissing juist is, dat Er-Langga's huwelijk met

de prinses(sen) van Oost-Java niet doorgegaan is, wordt begrijpelijk, waarom de Calcutta-steen over Makuṭawangçawardhana's opvolger zwijgt: de in 1007 gesneuvelde vorst is dan immers geen voorvader meer van de nakomelingen van Er-Langga!

[72]) Krom verwerpt deze opvatting (HJG.[2], p. 224, noot 4), doch zonder vermelding van zijn motieven. Nu zou men kunnen opmerken, dat de term wiwāha letterlijk „het wegvoeren", sc. van de bruid, beteekent en dat „iemand uitnoodigen tot de swasutāwiwāha" niets anders kan beteekenen dan „iemand uitnoodigen een dochter als bruid mee naar huis te voeren". Er is, dunkt mij, inderdaad iets voor dit argument te zeggen, maar ik zou het toch niet graag den doorslag willen laten geven, daar blijkens amiwāha, „zijn dochter uithuwelijken" (KBW., III, 559b), en blijkens het gebruik van het woord wiwāha in Arjunawiwāha, Abhimanyuwiwāha, Subhadrāwiwāha enz., resp. „het huwelijk *van* (den bruidegom) Arjuna, *van* (den bruidegom) Abhimanyu, *van* (de bruid) Subhadrā", de etymologie van het woord op Java in het geheel niet meer gevoeld werd. Trouwens, uit Kern's vertaling van swasutāwiwāha met „de bruiloft *van* (zijn) dochter" zou men geneigd zijn op te maken, dat ook in Voor-Indië swasutāwiwāha even goed „de bruiloft van een eigen dochter" als „het huwelijk met iemands eigen dochter" beteekenen kan. Voor het beslissen van de kwestie, waarom het hier gaat, hebben wij aan het dubbelzinnige swasutāwiwāha derhalve niet veel.

[75]) Van den heer Prijono verneem ik, dat men op Java evenmin als bij ons een huwelijk van een vrouw met een man van lageren leeftijd gaarne ziet.

[76]) De heer Prijono deelt mij mede, dat hem uit zijn omgeving gevallen bekend zijn van meisjes, die ver beneden den leeftijd van 15 jaar getrouwd en moeder geworden waren, maar dat niettemin zulke jeugdige huwelijken zeer zeldzaam zijn; den leeftijd van 17 tot 20 jaar noemt hij voor de meisjes van thans den normalen huwelijksleeftijd. Aan het hof van Jogjakarta is het den laatsten tijd, naar hij mij vertelt, herhaaldelijk voorgekomen, dat prinsessen pas omstreeks haar 25ste jaar uitgehuwelijkt werden, terwijl over het algemeen de leeftijd, waarop zij trouwen, vrij hoog is; uiteraard speelt de vraag, of er mannen zijn, die in aanmerking komen om „angsal triman", ook een rol van belang. — Volgens mededeelingen van Korn, „Het Adatrecht van Bali", p. 356, is het op Bali ook regel geweest, dat de meisjes pas trouwden omstreeks haar 20ste jaar; de oudste berichten van Nederlanders spreken echter van een leeftijd van 9 jaar (Korn, p. 7). De leeftijd van Er-Langga en zijn verloofde(n) kan dus een punt van overweging vormen, maar een doorslaggevend argument zal men er niet aan kunnen ontleenen.

[77]) Vgl. noot 68. Ik heb voor het gemak van den lezer mud-yutaṃ gespeld, en ik heb kiṃkarair in plaats van Kern's kiṁkarair geschreven.

[78]) T.B.G., deel 55, p. 587. Anders D. van Hinlopen Labberton, „Oud-Javaansche gegevens omtrent de vulkanologie van Java", in Djåwå, 1e Jrg.,

p. 195a, noot 3; overtuigend zijn de aldaar gemaakte opmerkingen echter, naar het mij voorkomt, niet.

79) Ibidem. Cappeller geeft voor atha „doch", „dagegen". Zie voorts van Hinlopen Labberton, loco citato, noot 2; de aldaar gemaakte opmerking leidt tot dezelfde conclusie.

80) „Verspreide Geschriften", deel 7, p. 93, noot 4.

81) S.v. açwala wordt er eerst gezegd, dat açwala, van açwa afgeleid, wel als eigennaam voorkomt. Dan wordt opgemerkt: „H. an. 4, 131 wird açwala als eine Bedeutung (*Kämpfer zu Pferde?*) von anīkastha aufgeführt". Onder anīkastha vindt men o.a. de beteekenissen: „Kämpfer", „Krieger", „Wache", „Leibwache", „Abrichter von Elephanten". Of Kern voor zijn lezing açwala nog over andere gegevens omtrent dit woord beschikte, waardoor zijn gissing steviger kwam te staan dan men op grond van de mededeelingen van het Petersburger Woordenboek zou vermoeden, blijkt niet.

81a) In dit verband zij vermeld, dat van Hinlopen Labberton in zijn in noot 78 geciteerde opstel de lezing talinācalena en de vertaling „door den berg bedekt" voorstelt; zie aldaar, p. 195b. Deze lezing, die op een conjectuur berust en die beheerscht wordt door de stelling, welke van Hinlopen Labberton in zijn opstel verdedigt, n.l. dat de ramp van 1006 en 1007 niet in een vijandelijken overval bestaan heeft, doch een geweldige vulcanische uitbarsting geweest is, wordt — te recht, dunkt mij — onaannemelijk geacht door Krom, HJG.², p. 240, noot 1.

82) Vgl. de opmerkingen op p. 55—56 hierboven, en zie Kern, „Verspreide Geschriften", deel 8, p. 192.

83) Opmerkenswaardig is, dat yuta, al naarmate men het met yu, yauti, „vastmaken", „vasthouden", of met yu, yuyoti, „weghouden van", „wegblijven", in verband brengt, „met iets verbonden" of „van iets gescheiden" kan beteekenen. Mud-yuta kan dus zoowel „voorzien van vreugde" als „beroofd van vreugde" beteekenen. Is wellicht juist daarom dit woord door den auteur der inscriptie gekozen?

84) Met het oog op de onzekerheid, die er ten aanzien van ciraṃ en van talinā ᴗ lena bestaat, moet de mogelijkheid opengelaten worden, dat de kommapunt, die het eerste stuk van strophe 14 van het tweede stuk scheidt, op een andere plaats dient te staan dan in de vertaling aangenomen is.

85) Kern, „Verspreide Geschriften", deel 7, p. 103—104, overgedrukt uit deel 67 van deze Bijdragen. Vrijwel te gelijk met Kern's publicatie verscheen de door Brandes nagelaten transcriptie van deze oorkonde in de door Krom uitgegeven „Oud-Javaansche Oorkonden", Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap, deel 60, No. LXII, p. 137 sqq. Waar in enkele kleinigheden de beide transcripties van elkaar afwijken, heb ik de lezingen met K (Kern) en B (Brandes) van elkander onderscheiden; cursief staat in de lezingen-B, wat Brandes onduidelijk achtte. De komma's heb ik uit de transcripties weggelaten en ook overigens heb ik mij ten opzichte van de spelsystemen de gebruikelijke vrijheid veroorloofd.

86) Zoowel Kern als Brandes schrijft karuhun an. Zie voorts de opmerkingen op p. 60.

87) Ten gevolge van een drukfout staat er in „Verspreide Geschriften", deel 7, p. 104, crī; daarentegen çrī in deze Bijdragen, deel 67, p. 611.

88) De vertaling in deel 67 van deze Bijdragen, p. 614, heeft 938, hetgeen blijkbaar een drukfout is.

89) Kern teekent hierbij aan, dat het niet zeker is, of er met Wurawari een persoon dan wel een plaats bedoeld wordt.

90) De vertaling in deel 67 van deze Bijdragen, p. 615, heeft 939, hetgeen blijkbaar een drukfout is.

91) Kern teekent hierbij aan, dat wanagiri ook een appellativum kan zijn, en dan „woudberg" beteekent.

92) Kern teekent hierbij aan, dat de vertaling „onvergelijkelijk" berust op de veronderstelling, dat het tanu.... van den tekst tot tan upama aangevuld moet worden.

93) Vgl. Krom, HJG.[2], p. 238 sqq.

94) Ik vermoed, dat men om nadruk op çrī mahārāja dewatā pjaḥ te krijgen an onmiddellijk aan deze woorden vooraf zou moeten laten gaan.

95) Van Hinlopen Labberton, loco citato, p. 193b, leest karuhunan, doch kiest de vertaling, die aan karuhunan practisch de waarde van makādi toekent: „in het bijzonder ook was 't de tijd, dat wijlen Z. Maj. de Maharadja het tijdelijke met het eeuwige verwisselde".

96) Enak beteekent „een prettige gewaarwording hebben", „zich op zijn gemak gevoelen" (cf. de begripsovergang in het huidige krasan), „met een gevoel van tevredenheid of zelfverzekerdheid iets doen". — Bangĕnggi is misschien in verband te brengen met het huidige bangga, banggi, „zich verzetten tegen", „weerspannig"; de vorm van het woord is echter heel eigenaardig. — Ringkĕp, het grondwoord van saparingkĕpan, hangt wellicht samen met het huidige rangkĕp.

96a) Met betrekking tot de waarde van de mededeelingen omtrent Er-Langga aan het eind van regel 7 en in het begin van regel 8 verdedigt van Hinlopen Labberton, loco citato, p. 193b, dezelfde opvatting. Ten aanzien van de kwestie, van welken aard de ramp van 1006 en 1007 geweest is, heb ik mij bij de vigeerende opvatting, die men door Krom, HJG.[2], p. 239 sq., verdedigd vindt, en niet bij de in noot 81a vermelde opvatting van van Hinlopen Labberton aangesloten, omdat het voor mijn betoog weinig verschil uitmaakt, welk van beide opvattingen juist is, en partij kiezen in dit meeningsverschil de noodzaak van hier overbodige uitweidingen met zich mee zou brengen. Voor het oogenblik zou ik van Hinlopen Labberton's theorie, behoudens eenige in ieder geval noodzakelijke wijzigingen, zeer zeker niet volstrekt willen verwerpen. Mocht het zijn, dat nadere onderzoekingen van Hinlopen Labberton in het gelijk stellen, dan dienen enkele passages van dit opstel aan het andere standpunt aangepast te worden. Zooals echter reeds gezegd is geworden, voor het betoog zelf zal dat weinig te beteekenen hebben.

97) „Zwerftochten", hoofdstuk II.

98) KBW. geeft s.v. awara (I, 243 b) een vrij groot aantal voorbeelden van het gebruik van umawara, angawara en mangawara, met de correspondeerende passieve vormen.

99) Cf. KBW., s.v. hawan, I, 239—240, en het daar behandelde ngawanin. Misschien echter is het ontbreken van de h in ons geval een bezwaar om aan afleiding van hawan te denken.

100) Terloops worde er de aandacht op gevestigd, dat in de hier gevolgde voorstelling der feiten wellicht een fout zit. De maand Caitra, die in sommige Voor-Indische telsystemen een plaats heeft in het eerste deel van het jaar (cf. L. B. Barnett, Antiquities of India, London 1913, p. 192 en 203), geldt op Java als de negende maand.

Heeft de „vloed van rampen" zoo lang geduurd, dat de koning van Oost-Java eerst meer dan negen maanden na den aanvang den dood heeft gevonden? Uit de bijzonderheden, die de inscripties van den Calcutta-steen geven, krijgt men dien indruk niet. Aan den anderen kant staat echter, dat het niet waarschijnlijk is, dat op Java eerst de eene en later de andere telling der maanden in zwang geweest is. Bij deze moeilijkheid komt nog, dat de plaats van de woorden lumāḥ ri sang hyang dharmma parhyangan i Wwatan in regel 6 van den Oud-Javaanschen tekst zeer opvallend zou zijn, wanneer de er op volgende woorden een nadere bepaling zouden zijn van het woord pjaḥ.

Deze twee omstandigheden te zamen dringen tot de vraag, of men lumāḥ ri sang hyang dharmma parhyangan i Wwatan ring Cetramāsa Çakakāla 9—9 niet samen moet nemen en het geheel als appositie bij het voorgaande çrī mahārāja dewatā pjaḥ moet beschouwen. Ook hiertegen rijzen bezwaren, want 1° zou men, met het oog op den vorm lumāḥ, doch ondanks het gebruik van ring, moeten vertalen: „die *sinds* Caitra 9—9 te Wwatan zijn rustplaats heeft", en 2° zou men bezwaarlijk naar de vigeerende opvatting het jaartal als 929 kunnen lezen, omdat een bijzetting nog in het jaar 1007 A.D. onwaarschijnlijk spoedig na den „vloed van rampen" plaats gevonden zou hebben. Nu heeft echter Brandes het jaartal van regel 6 der Oud-Javaansche inscriptie als 939 gelezen. Mocht dit bij nader onderzoek juist blijken te zijn, dan zou het tweede der beide hierboven genoemde bezwaren natuurlijk opgeheven zijn, en zouden de aangehaalde woorden zóó duidelijk 939 Çāka = 1017 A.D. als het jaar van de bijzetting van Er-Langga's voorganger op den troon van Oost-Java aanduiden, dat het sub 1° geformuleerde bezwaar van grammatischen aard niet gehandhaafd zou kunnen worden. Blijft er omtrent het tweede cijfer van het jaartal onzekerheid bestaan, dan staat het sub 1° geformuleerde bezwaar van grammatischen aard tegen de lezing 939 tegenover het in de vorige alinea geformuleerde bezwaar tegen de lezing 929, en zal men nader te onderzoeken hebben, welk van beide bezwaren het zwaarst weegt. Bij eerste overweging zou ik geneigd zijn aan de lezing 939 de voorkeur te geven.

Een en ander zou leiden tot deze voorstelling van zaken. De „vloed van rampen" heeft plaats gevonden in 1006 A.D., en in datzelfde jaar is de voorganger van Er-Langga — dien wij dan dus niet meer zouden moeten noemen „den in 1007 omgekomen vorst", doch „den in 1006 overleden vorst" — aan zijn einde gekomen. Er-Langga, reeds in 1010 als rechthebbende op den troon van Oost-Java erkend geworden (HJG.[2], p. 243), liet in 1017 de plechtigheden verrichten, die in de bijzetting van zijn voorganger in den tempel van Wwatan haar voltooiïng vonden, en eenigen tijd later, in 1019, nam hij officiëel het koningschap over. Dat er ruim tien jaren tusschen het overlijden van Er-Langga's voorganger en zijn bijzetting verloopen zijn, is niets bijzonders; tusschen het overlijden en de bijzetting van de Rājapatnī

zijn er twaalf jaren verloopen, tusschen het overlijden en de bijzetting van Kṛtanagara zelfs twintig jaren.

[101]) Sc. „slaaf", d.i. maatschappelijk onvolwaardig; „leerling", d.i. wetenschappelijk of intellectueel onvolwaardig. Men vergelijke hiermee den beteekenisovergang in wālaka van „jong" tot „leek", „nog niet gewijd of ingewijd" (KBW., III, 579 b), waar ook de beteekenis „onvolwaardig door zijn leeftijd" primair is.

[102]) HJG.², p. 239.

[103]) Vgl. mijn opmerkingen over den Oud-Javaanschen passus in „Zwerftochten", hoofdstuk II.

[104]) Mutatis mutandis gelden de overwegingen vóór en tegen de redding van de prinses(sen) van Oost-Java ook ten aanzien van de eventualiteit, dat er tevens een kind of kinderen uit het huwelijk van Er-Langga met de prinses(sen) te redden viel(en), of dat er, doordat de prinses(sen) omgekomen was (waren), behalve Er-Langga nog slechts uitsluitend een kind of kinderen te redden viel(en).

[105]) In dit verband moge de opmerking gemaakt worden, dat men m.i. uit het feit, dat Er-Langga zich nog veel later, b.v. in den Oud-Javaanschen tekst van den Calcutta-steen, çrī mahārāja Rake Halu çrī Lokeçwara *Dharmmawangça* Airlanggānantawikramottunggadewa noemt (regel 2), niet, met een beroep op Poerbatjaraka's verklaring van het woord dharmawangça als „schoonzoon", mag afleiden, dat Er-Langga's huwelijk met de prinses(sen) van Oost-Java dus moet hebben plaats gevonden. Er-Langga had immers den titel Dharmawangça nu eenmaal — blijkens strophe 13 van den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen, zooals ik haar meen te mogen opvatten — van den in 1007 overleden koning gekregen, en aangezien deze titel voor hem van groote waarde was ter verdediging van zijn aanspraken op den troon van Oost-Java — al kon hij ook aanspraken doen gelden als kleinzoon van koning Makuṭawangçawardhaṇa —, zal hij er alle belang bij gehad hebben om hem te behouden, ook toen de reden, waarom hij verleend was geworden, vervallen was.

[106]) HJG.², p. 268.

[107]) Pag. 131 in Krom's uitgave.

[108]) Ik heb geen routine in het lezen van oorkonden en durf mij daarom slechts aarzelend en onder alle voorbehoud hierover uit te spreken.

[109]) HJG.², p. 273.

[109a]) Voor de Kili-Suci-kwestie zie men noot 126.

[109b]) Zie ook de opmerkingen in noot 113.

[110]) HJG.², p. 244, beneden. Krom vermeldt niet, althans hier niet, welke gronden hij voor zijn twijfel heeft.

[111]) HJG.², p. 268.

[112]) Zie hierboven, p. 51.

[113]) Opgemerkt worde, dat wij, indien wij thans over de door Krom geformuleerde bezwaren tegen identificatie van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met Er-Langga's gemalin heenstappen, zoo consequent moeten zijn om in het kader der op p. 67—68 besproken veronderstelling ook de mogelijkheid open te laten, dat de naam niet aan de kleindochter, doch aan de dochter van den in 1007 overleden vorst toebehoord heeft. Uiteraard wordt dit voorshands slechts ter wille van de volledigheid aangeteekend; zin krijgt het slechts voor het geval, dat latere onderzoekingen toch relaties van

Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī tot den in 1007 omgekomen vorst aan het licht zouden brengen.

114) HJG.², p. 255.

115) HJG.², p. 263; T.B.G., deel 59, p. 423.

116) Respectievelijk het jaar, waarin zij dan ten tooneele zou verschijnen, en het jaar, waarin zij haar plaats als mahāmantrī i Hino aan een ander blijkt te hebben afgestaan. — Over de twee mogelijkheden, die blijken uit de nevenstelling van de jaartallen 1037 en 1041 zie men HJG.², p. 268 en noot 8 aldaar.

117) „Oud-Javaansche Oorkonden", No. 58. Zij is gedateerd in de maand Kārttika, de tiende maand van het jaar volgens de Voor-Indische telling. Wanneer hier de Javaansche telling gevolgd zou zijn, volgens welke Kārttika de vierde maand is, zou er van den maximum-tijd een half jaar af te trekken zijn. Zie ook de opmerking in het eerste deel van noot 100.

118) HJG.², p. 259.

119) HJG.², p. 268—269.

120) HJG.², p. 264.

121) HJG.², p. 249 sqq., p. 254.

122) HJG.², p. 262.

123) Bedoeld is de koning, die in 1007 gesneuveld is.

124) HJG.², p. 249.

125) Na de afsluiting van dit opstel vestigde collega Krom er mijn aandacht op, dat R. C. Majumdar de nederlaag van Çrīwijaya in den strijd tegen de Coḷa's in 1025 A.D. stelt; cf. diens opstel „The Struggle between the Śailendras and the Cholas", in The Journal of the Greater India Society, vol. 1 (1934), p. 81. Deze nadere fixatie dwingt ons om den term „volstrekt onmogelijk" te gebruiken in plaats van „vrijwel onmogelijk".

126) Er is herhaaldelijk verband gezocht tusschen Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī en Kili Suci, de non van den Pucangan, van wie de latere traditie gewaagt; cf. Krom, HJG.², p. 269, 273. Daar echter Kili Suci als dochter van Er-Langga beschouwd en met Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī geïdentificeerd is geworden o.a. juist omdat men in laatstgenoemde een dochter van Er-Langga zag, zou het een petitio principii zijn, wanneer men de verhalen over Kili Suci en de daaromtrent bestaande opvatting zou willen aanvoeren ter ondersteuning van de veronderstelling, dat Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī een dochter van Er-Langga is, en niet de bruid, op wier huwelijk met Er-Langga de Arjunawiwāha doelt. Ook het argument, dat Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī uit ons gezicht verdwijnt in denzelfden tijd als waarin de stichting van de kluizenarij van den Pucangan valt, is van twijfelachtige waarde; voor het feit, dat de mahāmantrī i Hino, Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī's titel in 1031, in 1041 haar plaats blijkt te hebben afgestaan aan een mannelijken mahāmantrī i Hino, çrī Samarawijayadharma - - - - suparṇa - - - uttunggadewa, wiens naam opvallend op dien van zijn ambtsvoorgangster gelijkt — samara en sanggrāma zijn synoniemen! —, is een voor de hand liggende verklaring, dat de parameçwarī Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī in dien tijd aan Er-Langga een zoon had geschonken, op wien, als kroonprins, de titel rechtens moest overgaan; en wanneer de oorkonde van Pandang-Kradjan door van Stein Callenfels

te recht in 1037 geplaatst is geworden (vgl. HJG.[2], p. 268 en noot 8 aldaar), dan lijkt dit zelfs de eenig plausibele verklaring van de twee!

Intusschen zijn de opmerkingen van de vorige alinea meer gericht tegen het eenigszins exclusieve karakter van de — uit Rouffaer's brein gesproten! — hypothese, die HJG.[2], p. 269, releveert, dan tegen haar zakelijken inhoud. Zoolang wij moeten blijven beklemtoonen, dat de identificatie van Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī met de bruid der Arjunawiwāha niet meer dan een aardige veronderstelling is, zoolang blijve de deur voor allerlei andere oplossingen wijd openstaan! Mits men zich er van onthoude om als theorie aan te dienen wat in werkelijkheid niet meer dan een uitgewerkte mogelijkheid is, staat het vrij om in Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī Er-Langga's dochter te zien, en b.v. te zeggen, dat zij als eerstgeborene mahāmantrī i Hino is gebleven tot den dag, waarop zij een — eveneens naar zijn Sumatraanschen grootvader genoemd — broertje Samarawijayadharma - - - - suparṇa - - - - uttunggadewa kreeg, die als mannelijke nakomeling van den koning voor het voeren van dien titel eerder in aanmerking kwam; voor het optreden van een nieuwen mahāmantrī i Hino eventueel reeds in 1037 zou men dan eveneens een plausibele verklaring hebben.

Zelfs kan men onder de gestelde voorwaarde in Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī zoowel de dochter van Er-Langga en een prinses van Çrīwijaya als Kili Suci zien. Wij zouden ons dan dezen gang van zaken kunnen voorstellen, dat de oudste dochter van Er-Langga bij zijn Sumatraansche parameçwarī in 1041, op tien- à vijftienjarigen leeftijd, na de geboorte van een mannelijken troonopvolger, de kluizenarij van Pucangan betrok, die Er-Langga krachtens een vroeger afgelegde gelofte — zie regel 31—33 van den Oud-Javaanschen en vers 32 van den Sanskṛt tekst van den Calcutta-steen — gesticht en mogelijkerwijze van meet af voor een dochter bestemd had.

En naast hetgeen Krom in HJG.[2], p. 272—273, bij de bespreking van de mogelijke oorzaken van de bekende rijksdeeling zegt, kan men dan de mogelijkheid stellen, dat niet zoozeer Sanggrāmawijayadharmaprasādottunggadewī's verandering van levensstaat tot politieke complicaties geleid had als wel de geboorte van den zoon der Sumatraansche prinses, Samarawijayadharma - - - suparṇa - - - uttunggadewa. Er laten zich heele historische romans fantaseeren over de ontsteltenis ten hove, toen Er-Langga in 1037, op 46-jarigen leeftijd, een zoon won uit zijn Sumatraansche hoofdvrouw, die allen aspiraties van den ouderen zoon uit een bijvrouw den bodem insloeg, over ondergrondsche actie vóór den voor 100 % Javaanschen bastaard en tegen den semi-Sumatraanschen onmondigen volbloed prins, en over de opluchting, die er losbrak, toen de slimme Bharāḍa, na in Bali het Indische analogon van „kous" op den kop gekregen te hebben — hier het Calon-Arang-verhaal! —, met het voorstel van een rijksdeeling op de proppen kwam!

Maar laten wij serieus eindigen, en vaststellen, dat er uit de vele mogelijkheden, die er zijn, geen keus te maken valt, omdat voor het oogenblik ons alle houvast ontbreekt. Er zijn, volgens Stutterheim's mededeeling in deel 95 van deze Bijdragen, p. 409, van Er-Langga nog acht oorkonden bekend, die nog niet aan een uitgave toegekomen zijn. Laat ons hopen, dat zij het een en ander bevatten, dat ons helpen kan om onze keuze uit den rijkdom van mogelijkheden te bepalen!

HET REINIGEN VAN POESAKA'S IN PANDJALOE.

DOOR

Dr. W. J. L. DAKE, zendeling-arts te Bandoeng.

In het gebied waar nu het lieflijke plaatsje Pandjaloe ligt aan het meer van dien naam, in het Oostelijk deel van de Preanger, strekte zich oudtijds het rijk Galoeh uit. De eerste vorst van dit roemruchte Soendaneesche koninkrijk had een wondere geboorte. Er was n.l. een slang, die mensch wilde worden en om tot dien anderen staat des levens te geraken is het naar oud gebruik noodig om te vasten en stil te mediteeren. Toen de slang op een zekeren nacht den kop in stil gepeins naar de hoogere wereld had opgeheven, viel er van boven een licht in zijn geopenden bek. Daarna legde de slang een ei en uit den dooier van dat ei ontstond Sanghiang Koeningan, uit het wit Sanghiang Talaga en uit de schaal Sanghiang Boros Ngora.

Deze laatste telg werd een machtig vorst en woonde in Pendjaloe. Jong nog geraakte hij in oorlog met Sultan Goenoeng Djati van Cheribon, die den Islam op Java gebracht had. Deze stelde échter den vorst van Galoeh voor de vijandelijkheden te staken en den strijd op andere wijze te beslechten. Sultan Goenoeng Djati stelt den jeugdigen koning een gajoeng ter hand, een klapperdop met steel. Als hij deze vol kan scheppen met water dan zal de Sultan zijn onderdaan zijn; zoo niet, dan zal Sanghiang Boros Ngora zich onderworpen weten.

Boros Ngora neemt de proef aan, maar al spoedig blijkt, dat hij de kracht van zijn tegenstander onderschat heeft. Tot zelfs de zee schept hij leeg, maar de gajoeng raakt niet gevuld. Rusteloos trekt de jonge held telkens verder, tot hij komt in Mekka, waar hij de gajoeng wil trachten te vullen met water uit de heilige bron Zam-Zam. Doch dit wordt hem belet. Alleen wanneer hij de sahadat, d.i. de Mohammedaansche geloofsbelijdenis, uitspreekt, zal het hem vergund zijn water te putten uit de bron. Maar dan ook zal de gajoeng gevuld blijven. Boros Ngora spreekt de Mohammedaansche geloofsbelijdenis uit, hij schept het water en inderdaad, de gajoeng blijft gevuld. Maar door het opzeggen van de sahadat is hij tevens onderdaan van den

Profeet geworden. Deze zendt hem terug naar zijn land met de opdracht zijn volk tot den Islam te bekeeren. Daartoe ontvangt Boros Ngora twee krachtige middelen, n.l. een Arabisch zwaard (pedang kangkam), als waarmede ook de Arabieren tot het geloof gebracht werden, en een ijzeren tweetand met scherpe punten op een houten stok (iteuk), ten bewijze hiervan, dat Allah en Mochammad bijéén hooren en onweerstandelijk zijn.

Zoo keert Galoeh's Koning terug naar zijn rijk, de gajoeng gevuld met water. Toch beseft hij den strijd met Sultan Goenoeng Djati niet gewonnen te hebben. Teruggekomen giet hij het meegebrachte water uit en gaat naar Cheribon om hulde te bewijzen aan den grooten Sultan, die hem tot aanneming van den Islam gebracht had.

Op de plek waar het water werd uitgegoten ontstond een prachtig meer, het meer van Pandjaloe, in de volksmond Sitoe Lengkong geheeten. Midden in het meer verrees een eiland, waarop Sangiang Boros Ngora zich een paleis bouwde en waar hij ook stierf.

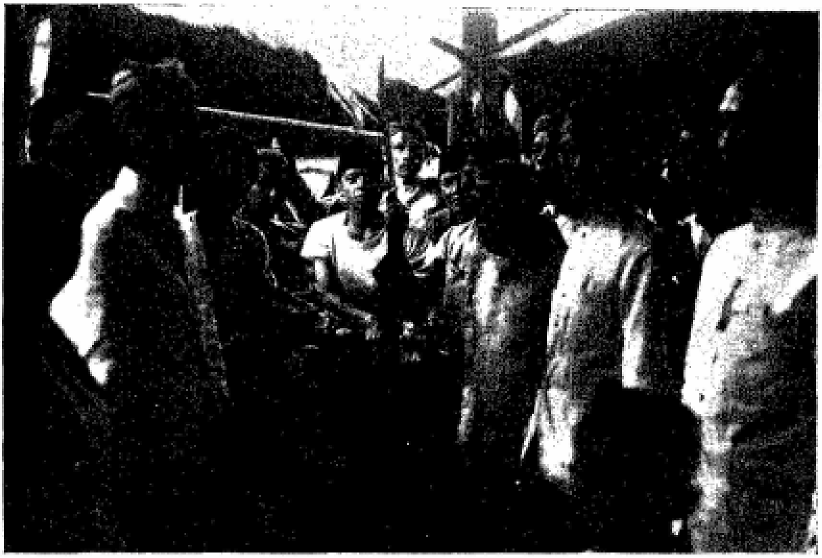
Het paleis is verdwenen, maar het graf is nog op het eiland te vinden. Ook het zwaard en de iteuk zijn bewaard gebleven en worden nog steeds ieder jaar den volke vertoond.

* * *

Beide genoemde voorwerpen zijn nog steeds eigendom van de nakomelingen van het vorstenhuis van Galoeh. Zij werden van geslacht op geslacht bewaard en zijn geworden tot een heilig familiebezit, tot poesaka's. In deze poesaka's leeft niet alleen een oude traditie voort, maar zij blijven ook op bijzondere wijze verbonden met den oorspronkelijken eigenaar en de kracht uit de hoogere wereld, die Sanghiang Boros Ngora tijdens zijn aardsche bestaan reeds in zoo rijke mate bleek te bezitten, vindt nog steeds en steeds weer opnieuw belichaming in de voorwerpen die hem op zoo wonderlijke wijze zijn geworden.

Deze kracht uit de hoogere wereld, deze karamat werkt ook in de nakomelingen van den oorspronkelijken eigenaar. Familie en poesaka hooren dan ook bijeen. De familie die haar poesaka niet in waarde houdt scheidt zich willens en wetens van een bron van bovennatuurlijke kracht. En hoe zouden de voorvaderen nog belang stellen in hun eigendom wanneer men het in een museum plaatst?

Het spreekt daarom vanzelf, dat de nazaten van Boros Ngora hun poesaka's zorgvuldig bewaren. Zij hebben daartoe aan de aloen-aloen



Zwaard en tweetand worden schoon gemaakt.



Het overbrengen der poesaka's.



Het meer Pandjaloe.

van Pandjaloe een huisje van bamboe gebouwd (boemi alit), waarin de beide voorwerpen in cocos-bladeren gepakt en met katoenen windsels omwikkeld achter een gordijn bewaard worden. Het huisje staat onder de hoede van een oude vrouw, de djoeroe koentji. In den loop van het jaar kan men haar steeds toegang verzoeken om onder het branden van wierook (menjan), dat de verbinding met de andere wereld tot stand brengt, in tegenwoordigheid van de heilige voorwerpen hulp en bijstand te vragen aan de hoogere machten. Men geeft dan aan de djoeroe-koentji een kleine bijdrage tot haar levensonderhoud.

Eéns per jaar heeft de plechtigheid plaats van het schoonmaken der poesaka's. Men doet dit in de maand Moeloed, de maand waarin Moehammad geboren èn gestorven is. Hierdoor eert men den Profeet en men kan er zeker van zijn niet alleen de berkah, d.i. den zegen en de kracht van de voorvaderen te erlangen, maar ook die van Allah's gezant.

Zoo worden dan op een bepaalden dag alle familieleden opgeroepen: mannen, vrouwen en kinderen. Zij verzamelen zich bij de boemi alit. Nadat de djoeroe koentji de menjan ontstoken heeft, vraagt zij verlof aan Sanghiang Boros Ngora om zijn eigendom schoon te gaan maken.

Zij waagt het daarbij niet zijn naam te noemen, maar prevelt in het Soendaneesch: Ik vraag verlof aan hem die groot is, aan den bezitter van deze poesaka's om hen te gaan brengen naar de dorpsvergaderplaats ten einde ze schoon te maken. [1]) Dan spreekt de djoeroe koentji op zangerigen toon de sahadat uit, natuurlijk in het Arabisch, waarmee de familieleden instemmen. Onderwijl worden de beide voorwerpen met sampings omhuld en het éene aan een vrouwelijk, het andere aan een mannelijk lid der familie te dragen gegeven.

Nu worden de poesaka's in een kleine processie van de boemi alit naar de bale desa gedragen. Voorop gaan eenige mannen, die de sahadat zingen, zichzelf begeleidende door met de hand rythmisch te slaan op trommels. Van deze trommels worden twee soorten meegedragen, de eerste soort, de terbang, is rond en plat en heeft eenigszins den vorm van een tambourijn, terwijl de andere soort, de gendang of dogdog, uit een ronden houten koker bestaat, aan éene zijde met vel bespannen.

---

[1]) Panoehoen ka noe agoeng, ka noe kagoengan ieu poesaka, bade dibantoen ka bale desa kangge disiraman.

Op deze lieden, die niet tot de familie behooren, volgt de vrouw, die de eerste poesaka draagt, omstuwt door de overige vrouwelijke familieleden, die allen trachten haar pajong boven het heilige voorwerp en zijn draagster te houden.

Op gelijke wijze komen nu de mannen, in wier midden zich de tweede poesaka bevindt. Tusschen beide groepen in wordt de padoepaän, het wierookstel, gedragen, dat bij dergelijke gelegenheden nooit ontbreken mag. De optocht wordt weder gesloten door enkele zangers en trommelspelers.

Na aankomst in de bale desa begeven zich de familieleden, een 50-tal, in de open gehouden ruimte; het volk blijft achter de aangebrachte omheining. Nu worden de poesaka's langzaam van hun vele meters lange windselen ontdaan, terwijl de dogdog- en terbang-spelers nu en dan zich met de sahadat laten hooren. Eindelijk zijn zwaard en tweetand ontbloot en de mannen haasten zich nu hun jasje uit te trekken en op een groote tafel te springen, die in een anderen hoek gereed staat, om toch maar tot de eerrsten te behooren die met de wassching der poesaka's mogen beginnen.

Op de tafel staan twee tobben, waarboven pedang en iteuk gehouden worden, om te worden overgoten met water uit een bamboekoker. Een ieder beijvert zich nu om met een doorgesneden djeroek nipis (een vrucht gelijkend op de citroen) het ijzer te wrijven, om het van zijn roest te bevrijden, waarbij nu en dan de overgieting wordt herhaald. Al het vocht, dat van de poesaka's afdruipt wordt in de tobben opgevangen.

De karamat die in de poesaka's aanwezig is, is groot en men verzuimt dan ook niet met de halve djeroeks, die voor het schoonmaken gediend hebben, over het haar en langs het voorhoofd te strijken om daaraan deel te hebben.

Nadat aldus alle familieleden hun beurt gehad hebben, wordt nu ook de omheinde ruimte toegankelijk gesteld voor de omstanders. Zij mogen iets van het spoelwater in daartoe meegebrachte flesschen meenemen. Niettegenstaande het ijzerroest, dat zich daarin bevindt en het scherpe djeroeksap wordt dit water toch als een krachtig geneesmiddel beschouwd tegen allerhande kwalen, maar in het bijzonder voor oogziekten. Ook is men zeer gesteld op een stukje van de cocosbladeren, die een jaar lang de heilige voorwerpen bedekt hebben.

Zijn nu beide poesaka's goed gereinigd, dan worden zij teruggebracht naar den hoek van de pendopo waar de windsels bewaard bleven. Daar worden zij afgedroogd en met welriekende kananga olie

ingesmeerd, om vervolgens weer ingepakt te worden in cocosbladeren en omzwachteld met windsels van kanteh.

Op dezelfde wijze als waarop men gekomen is vertrekt nu weder de stoet naar de boemi alit, waar de beide poesaka's voor een jaar worden toevertrouwd aan de djoeroe koentji.

Met een slametan wordt ten slotte de plechtigheid besloten.

PIGAFETTA'S VOCABULARIUM VAN HET „MOLUKKEN-MALEISCH".

DOOR

Prof. Dr. J. GONDA.

Antonio Pigafetta, afkomstig uit Vicenza (Lombardije)[1]) maakte de eerste reis om de wereld, van Magelhães (1519—1522) mee, als een der vele niet-Spanjaarden, die aan deze vermaarde expeditie deelnamen. Ofschoon uit z'n jeugd niet veel bekend is, kan men wel zeggen dat hij een behoorlijke opvoeding moet hebben genoten; hij is stellig een man geweest van veel aanleg en breede belangstelling. Gedurende de geheele reis hield hij een dagboek bij, dat op zeer leesbare, soms zelfs treffende wijze, zij het vrij beknopt, de gebeurtenissen tijdens de reis, de tallooze nieuwe indrukken en ervaringen, flora, fauna, natuurverschijnselen, gewoonten van de bewoners der bezochte streken, kortom alles, wat belangrijk geacht werd, goed waargenomen, beschrijft. Bijzonder verdienstelijk is, dat Pigafetta, vermoedelijk wegens persoonlijke belangstelling in die richting, maar zonder twijfel ook uit overwegingen van praktischen aard (ten bate van degenen die na hem zouden komen) in zijn werk eenige woordenlijstjes heeft opgenomen. In de editie van Da Mosto, Rome, 1894, en enkele andere uitgaven, zijn deze volledig afgedrukt: een Braziliaansch van 8 woorden, een Patagonisch van 90, een Cebú van 160 en een op de Molukken verzamelde „Maleische" lijst van ruim 425 woorden. Deze lange lijst, die voor de beoefenaars van het Maleisch en verwante talen van zeer bijzondere waarde is, is in z'n geheel slechts in één Italiaansch handschrift tot ons gekomen[2]). De Fransche vertaling van den Italiaanschen tekst, die gemaakt werd voor Maria Louise van Savoye, moeder van Frans I, door Jacques Fabre, bevat

[1]) Vgl. over hem b.v. J. Denucé, Pigafetta, Relation etc., édition du texte français, Antwerpen-Parijs 1923, Introduction, waar ook literatuur; Rouffaer, in Encyclopaedie van Nederl.-Indië, s.v. (III, 406—408). Ook het beneden genoemde werk van Da Mosto, pp. 13 vlgg.

[2]) Over de lotgevallen van Pigafetta's werk zeer beknopt Denucé, t.a.p.

hier en daar lacunes, laat menigmaal technische termen weg, terwijl ook de opgave der Moluksch-„Maleische" woorden ontbreekt: één der handschriften heeft hier, vreemd genoeg, voor de tweede maal de lijst van Cebú woorden (de andere Fransche manuscripten hebben deze ook de eerste maal niet). De eerste Fransche editie van het werk, verkocht door Simon de Colines te Parijs (zonder jaar), bevatte drie glossaria, afzonderlijk opgenomen en wel: „Aucuns motz du peuple de l'isle de Bresil. Motz de geans de Pataghone. Motz du peuple More de Tadore" (de laatste zijn de „Maleische").

Zijn de Cebú woorden hier geheel verdwenen, de belangrijke vierde lijst is zeer besnoeid: slechts 48 woorden worden vermeld. Deze Fransche uitgave werd in het Italiaansch vertaald (1536), vermoedelijk het werk van Ramusio, van wien we weten, dat hij in 1550 en 1563 den Italiaanschen tekst in zijn groot en meermalen herdrukt verzamelwerk van reisbeschrijvingen „Delle navigationi et viaggi etc." [1]) opnam. Ook hierin natuurlijk de besnoeide Maleische woordenlijst. Zooals reeds is opgemerkt [2]), zal een der redenen waarom in den Franschen tekst het vierde glossarium is verkort, de eisch der welvoegelijkheid geweest zijn: enkele namen van lichaamsdeelen zijn uit een geheele reeks uitgelaten. Doch dit kan niet de eenige reden geweest zijn. Van de eerste 60 woorden zijn niet opgenomen n° 10, 15, 16, 37, 48—52 (om genoemde reden), 54—56. Daar nu, zooals we zien zullen, de eerste 60 niet belangrijker zijn dan de overige of om een of andere ons duidelijke reden wel zouden verdienen te worden opgenomen, in tegenstelling met de rest, ligt, dunkt mij, de conclusie voor de hand, dat de Fransche uitgever de volledige lijst te lang vond en niet belangrijk genoeg, weshalve hij hem bij n° 60, niet eens compleet gegeven, afsloot. Mogelijk is natuurlijk ook dat zijn handschrift op dit punt reeds onvolledig was. In ieder geval blijkt ook uit de andere Fransche teksten, dat de zeer bijzondere belangrijkheid van deze glossaria in Frankrijk niet werd ingezien, dat men ook het zeer groote praktische nut, dat zij voor den zeevaarder en handelaar zouden kunnen hebben, niet naar waarde wist te schatten. Het gevolg van dit gebrek aan belangstelling voor deze passages die het reisverhaal onderbraken was evenwel, dat de Maleische lijst zeer lang slechts in onvolledigen toestand bekend geweest is.

---

1) Vgl. b.v. Rouffaer, in Bijdr. Kon. Inst. 50 (1899), blz. 147 vlgg.; 6e druk, 1613. Vgl. ook Encycl. van Ned.-Indië, III, 406 vlgg.

2) Vgl. Denucé, Introduction, p. 10.

Over de eerste drie glossaria zal ik hier niet spreken[1]). De laatste lijst wordt in de Fransche editie ingeleid met de woorden[2]): S'en-suyvent aulcuns vocables de ces peuples gentilz de Mallucque. Ze volgen in den tekst op een lange beschrijving van het verblijf van de Spanjaarden voor Tadore (Tidore), waar zij van 8 Nov. tot 21 Dec. 1621 een veelvuldigen omgang met den vorst en zijn onderdanen hadden. De laatste paragraafjes van het relaas behelzen opgaven omtrent de producten van de Molukken en mededeelingen omtrent hun geografische ligging. Daarna de woordenlijst.

Deze vangt aan met den naam Gods: *Al suo Ydio, Allà.* Daarop: *Al christiano, naceran. Al Turco,* en zeven andere woorden, voor personen en zaken in verband met den godsdienst. Dan 11 woorden voor familierelaties, 47 voor lichaamsdeelen, 9 voor „rijst, kokos, vijg" e.a., 16 diernamen, 12 woorden voor „kaars, vuur, rook" enz., 11 voor metalen en edelgesteenten, 7 voor lijnwaad in verschillende kleuren en „al bonnet, cophia", 7 voor „mes, schaar, ring" e.a., eenige voor enkele specerijen, voor „schotel" e.a., 7 voor „aarde, eiland, rivier" en derg. Daarop volgt: *„como se chiama questo, apenamaito (apa nama itoe?)"*, waarop een aantal van verschillende categorie, olie, zout, bloedzuiger, *„al demonio, saytan (satan)"*. Daarna het eerste werkwoord: *„al dormire, tidor* (slapen)", gevolgd door mat en kussen. Over „smart, en *„sanitate, baii (baik)"* e.a. (7) de woorden voor „jaar, maand" enz., „ster, hemel" (12), 5 voor „koopman, huis, stad" e.a., waarop weer een werkwoord: *„al sedere, duodo (doedoek)"*, gevolgd door *„sedeti gentilhomo, duodo orancaia (doedoek orang-kaja)"*; voorts „heer, kind, ja, nee, verstaan, zien e.a." (16), „groot, klein enz." (4), hebben *„al havere, ada"* en „niet hebben", waarop *„signior ascolta!* (luister, Mijnheer!) *tuan diam"* en *„dove viene il ionco"*. Na ± 50 woorden van verschillende categorie („koning, dik, hoeveel, spreken, jong, oud" e.a., 7 die betrekking hebben op het schrijven; na 4 (o.a. *„vien qui camarj"*, d.i. *kĕmari*, „kom hier") 18 zeevaarttermen (met inbegrip van „wind" en „zee"). Dan: *huomo, vien qui, horan itu datan (orang itoe datang)"*, waarna eenige woorden voor inheemsche wapenen, gevolgd door „kat" en „muis". Voorts ongeveer 60 woorden en uitdrukkingen van verschillend genre, bv. *„non haver paura, tangan tacut (djangan takoet)"*, „vriend, vijand", *quanti lingagi*

---

1) Over de Patagonische, die woorden uit het Tehuel-tsche bevat: Raoul de la Grasserie. De la langue Téhuelche. Comptes rendus XIVe Congrès des Américanistes, Stuttgart, 1904, p. 610.

2) Vgl. Denucé, p. 215.

sai? barapa bahasa tan", „a essere maritato, suda babini (soedah bĕrbini)", „dronkèn, zoet", e.a., eenige windstreken. Ten slotte uitvoerig de telwoorden: 1—10, 20, 30 enz.—100, 200 enz.—1000, 2000 enz.—10000, 20000—10000, 200000—1000000.

Bezien we dit vocabularium, zooals het voor ons ligt, met aandacht, dan krijgen we respekt voor den Italiaan, die in zes weken tijd zooveel woorden van een hem volmaakt vreemde taal, die niet de minste overeenkomst met zijn eigen of met andere hem bekende talen bezit, heeft weten te registreeren en wel zoo, dat de groote meerderheid der woorden en uitdrukkingen goed is of moet zijn geobserveerd en nagenoeg correct is of zal zijn weergegeven. Het zal hem weliswaar niet aan eenige hulp ontbroken hebben. Reeds bij de eerste ontmoeting meldt hij: „Le Roy nous dist que fussions les bien venuz, et nous conta comment"... „Estans nous tous assis, le Roy commancea a dire etc."[1]). Op Mindanao aan land gegaan moest hij den koning willende vragen of hij de koningin mocht zien, zich echter van gebarentaal bedienen[2]); vergelijk ook even verder[3]). Op 'n volgend eiland is weer van vertellen en hooren sprake[4]). Ook tolken waren in dien tijd op de Molukken te krijgen. Pigafetta maakt zelf[5]) melding van „ung Indien crestien, nommé Manuel, serviteur d'un portugaloys appellé Pierre alfons de lorrose, le quel ....

Et ce serviteur, a cause qu'il scavoyt parter portugaloys entra en noz navires, et nous dist etc." Bekend is ook Nachoda Ismail, die in 1511 en volgend jaar Antonio de Abreu en Francisco Serrão van Malakka naar Banda en andere eilanden moest begeleiden[6]). Uit andere 16e eeuwsche bronnen hooren we herhaaldelijk van dergelijke personen, die als gids en tolk dienst deden. Dat er in dien tijd onder de Portugeezen in den Archipel waren die een vrij behoorlijke kennis van het Maleisch bezaten valt o.a. reeds uit de omstandigheid op te maken dat er vertalingen van Maleische brieven werden vervaardigd[7]).

Twee Maleische brieven uit dezen zelfden tijd (1521, 1522) zijn

---

1) Geciteerd naar den tekst van Denucé, p. 183.
2) Ed. Robertson, II, 16.
3) II, 18.
4) II, 26 vlg.
5) Tekst van Denucé, p. 189.
6) Vgl. Barros, pp. 583 vlg. Vgl. b.v. J. Denucé, Magellan. La Question des Moluques, Acad. Royale de Belgique, Mém. II, 4, 3 (1910), p. 122.
7) Vgl. bv. Schurhammer, Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Port.-Asiens, S. 5.

er, zooals bekend, bewaard gebleven en gepubliceerd [1]); ze zijn afkomstig van Ternate en dienen derhalve met ons vocabularium vergeleken te worden. Tengevolge van den verschillenden aard dezer documenten werpen woordenlijst en brieven over en weer niet veel licht op elkaar. De invloed van de inheemsche taal van Ternate op de Maleische zinsconstructie, die in de brieven blijkt [2]), vinden we in de woordenlijst, zooals van zelf spreekt, niet terug.

Opmerkelijk, doch niet verwonderlijk, is het, dat verreweg de meerderheid van de door Pigafetta gegeven woorden substantieven en wel concreta zijn. Het aantal werkwoorden is gering, wat den linguist zal spijten, daar aan deze kategorie het beste te zien is, of de auteur ook grammaticale eigenaardigheden heeft kunnen constateeren. Hetzelfde geldt van een vocabularium dat wat ouder is dan dit eerste door 'n Europeaan vervaardigde: het door Edwards en Blagden [3]) uitgegeven Chineesch-Maleische: „Most of the words contained in it are substantives (and principally the names of things); then come adjectives; verbs are poorly represented, and other parts of speech are almost entirely wanting." Aan enkele „grondwoordelijke werkwoorden" die Pigafetti geeft: *tidor,* „slapen"; *duodo,* „zitten", *thao,* „verstaan, begrijpen" (er onder: *tida taho,* voor de ontkenning hiervan), *mati,* „sterven", *macan,* „eten", *mandi,* „(zich) baden", valt niets te zien. Een aantal andere werkwoorden zijn leerzaam, doch helaas is het te gering. Van *lihat* geeft hij het grondwoord in „non me gardare, *tida liat*" en „guardame (kijk naar mij) *liat*". Voor „hebben" geeft hij op „*ada*", niet verkeerd, doch zonder kennis van het juiste gebruik en de constructie met *ada* niet wel bruikbaar, afgezien er van, dat ons „hebben" nog anders kan worden uitgedrukt. In „al robare, *manchiuri* (*mentjoeri*)", „al scrivere, *mangurat* (*menjoerat*)", „al balare, *manari* (*menari*)" hebben we drie gevallen van praefix *ma-* (*me-*) + nasaleering, alle drie volkomen correct. „Al navigare, *belaiar* (*belajar*) een van een *be(r)*-vorm, waarvan even verder het grondwoord voorkomt. Nu laat dit eene voorbeeld *belajar—lajar* natuurlijk niet zien, of Pigafetta de waarde van *be(r)*- begrepen heeft; zeer wel mogelijk is, dat hij zelfs tusschen beide woorden geen verband geconstateerd heeft. Hij teekende immers op wat hij hoorde. Zoo ook met de *me-* + nas.-

1) Door Blagden, Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, 6 (1930), pp. 87 vlgg.

2) Vgl. ook Blagden, t.a.p,. p. 94.

3) A Chinese Vocabulary of Malacca Malay Words and Phrases collected between A.D. 1403 and 1511 (?), Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, 6, 715 vlgg. Deze lijst bevat 482 „woorden". — Vgl. p. 716.

vormen; „dansen" zal hij allicht niet anders dan als *manari* gehoord hebben; van *soerat* is hem wel het grondwoord bekend („a la letera, *surat*"), doch zg. passieve of vervoegde vormen geeft hij niet. In „al pagare, *baiar*" had hij, consequent zijnde, de *me*- + nas.-vorm moeten geven (*membajar* = betalen), evenzoo in „al chiamare, *panghil*" (roepen). De functie van *me*- + nas. heeft hij derhalve wel niet begrepen. In „già ho mangiato (ik heb al gegeten), *suda macan*" en „a essere maritato, *suda babini* [1]) (*soedah berbini*)" geeft hij voorbeelden van het gebruik van *soedah*, merkwaardigerwijs éénmaal met een afzonderlijk woordje vertaald („reeds"), eenmaal niet. In ieder geval heeft hij, blijkens zijn spelling, begrepen, dat *soedah* een afzonderlijk woord is; anders bv. in „a la galina, *aiambatina* (kip)" en „*apenamaito* (*apa nama itoe*")". „Al disdisidare", *banunchan* is *bangoenkan*, zg. causatief grondwoord; „breng mij dat" *biriacan* het aequivalent voor *berikan*, dat wij ook wel van elders kennen.

Het lijkt mij niet overbodig de woordenlijst in z'n geheel eens nader te beschouwen. De drie jongere uitgevers, Andrea da Mosto [2]), J. A. Robertson [3]) en Denucé, die klaarblijkelijk geen Maleisch en verwante talen kenden, hebben er niet de noodige aandacht aan besteed, en hier en daar onnauwkeurigheden begaan [4]). Eerstgenoemde heeft alleen aan de Patagonische lijst (blz. 63—64) eenige nadere studie gewijd, doch beperkt zich bij de Maleische tot enkele aanteekeningen. Robertson die bij de Patagonische (aant. 161; dl. I, p. 241 vlgg.) en de Philippijnsche (aant. 376; dl. I, p. 269 vlgg.) glossaria vrij lang stil staat, maakt bij de langste lijst, de „Maleische", slechts de opmerking (aant. 544; dl. II, p. 221): „Mosto has mistranscribed a few of the Malay words. This vocabulary is the most ancient specimen of Malay extant, for in that language there exist neither old inscriptions nor old manuscripts; and it is wonderfully accurate. See Crawfurd's Dictionary, p. 352" etc., over een enkel woord geeft hij een nootje. Deze toelichting is verouderd en geheel onvoldoende. Ook Denucé zwijgt over dit vocabularium.

Men houde in de eerste plaats rekening met de schrijfwijze, door

---

1) Vgl. G. v. Hoëvell, Ambon en de Oeliassers, p. 90.

2) Relazione di Antonio Pigafetta sul primo viaggio intorno al globo colle regolo sull' arte del navigare, per Andrea da Mosto, Roma 1894; vgl. pp. 100—104.

3) Magellan's Voyage Around the World by Antonio Pigafetta. The original text of the Ambrosian Ms., with English translation, notes, bibliography, and index by J. A. Robertson, Cleveland U.S.A., 1906; vgl. II, 116—147.

4) Oudere edities en werken zie bv. Robertson, II, 241 vlgg.

den Italiaan van die dagen gevolgd bij het op het gehoor af weergeven van woorden van een hem onbekende taal: we vinden vaak *c*, vaak *ch* voor *k* [1]); *gn* voor *nj*, *z*, soms *x* voor *s*; *gi* voor *dj*, enz.

Afgescheiden hiervan valt het volgende op. Zooals nog lang na hem gebruikelijk [2]) heeft Pigafetta de pepet niet met een afzonderlijk teeken aangeduid. In ongeveer 3/4 van de gevallen waar wij in de officieele spelling van het hedendaagsche standaard-Maleisch een *e* (pepet) zouden hebben, schrijft Pigafetta *a*, enkele malen *e*, *i*, *o*, *u* of niets, zulks in tegenstelling met De Houtman, die ongeveer 80 jaren later, in Atjeh, meestal de voorkeur geeft aan *e* [3]). Op de variatie in de uitspraak tusschen *a* en *ĕ* hebben expressis verbis de schrijvers van grammatica's [4]) attent gemaakt. Wij mogen evenwel op grond van P.'s transcriptie aannemen, dat hij de *ĕ* „naar de *a* toe" heeft gehoord [5]). In een der bovengenoemde brieven vindt men meermalen *a* gespeld i.p.v. *ĕ* [6]): *basar* i.p.v. *bĕsar* enz. Blagden houdt *nagĕri* met alif, wel te recht, voor weergave van 'n oudere uitspraak, althans herinnering daaraan, *basar*, *-parang* voor „cases of bad spelling"; volkomen terecht? Of heeft de auteur hier onder invloed van Maleisch schrift gestaan?

De *k* (*s*) aan het eind van 'n woord is in eenige gevallen weergegeven: *anach*, *manich*, *mignach*, *pandach*, *damach*, vaker echter niet: *adi*, *tungu* (*toendjoek*, „wijsvinger"), *manchu* (*mangkoek*), *bay* (*baik*), *duodo* (*doedoek*), *cana cana* (*kanak* [2]), *bagna*. De slot-*h* is daarentegen nergens aanwezig: *Alla*, *linta*, *rinna* (leze waarsch. *ruma*, huis), *dala* (*darah*), *bolo* (*boeloch*), *lala* (*lelah*), *suda*, *sapolo* (*sapoeloch*), e.a. Men zij echter voorzichtig met conclusies: *Langit* geeft hij als *langhi*, *toemit* als *tumi*, *manis* als *mani* („ringvinger"), waartegenover *sachet*

---

1) Ik volg hier de „officieele" spelling van het Maleisch, die op een aantal punten niets beter is dan die van Pigafetta.

2) „Ontaalkundige Europeanen maken bij 't opschrijven van inlandsche woorden volstrekt geen onderscheid tusschen een *e* zooals die in ons *pen* klinkt, en een *e* als in *begin*", Van der Tuuk, Aant. bij Bataksch Leesboek (IV), p. 111.

3) Hugo Schuchardt merkt in zijn hier te lande merkwaardigerwijze veel te weinig bekende, althans nagenoeg niet genoemde, verhandeling „Ueber das Malaioportugiesische von Batavia und Tugu" (Kreolische Studien, IX, Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kaiserl. Akad. der Wiss., Wien, dl. 122, 1890, S. 252 reeds op: bij Pigafetta „An stelle des Pĕpĕt der vorletzten Silbe findet sich meist in menangkabauscher Weise *a*", zonder twijfel geen direct verband leggend met het Minangkabausch (vgl. p. 165).

4) Vgl. reeds Werndly, Maleische Spraakkunst, 1736, pp. 28, 30.

5) Vgl. bv. Fokker, Malay Phonetics, pp. 77 vlg.; Schuchardt, Kreolische Studien, IX (Wiener Sitzungsberichte, 1890), pp. 164 vlg.

6) Vgl. Blagden, t.a.p., p. 99.

(*sakit*, „al dolore"), *buchit, caiumanis,* e.a.[1]). Al geeft het vocabularium den indruk, dat hij veel der woorden heeft leeren kennen door opzettelijk naar de benamingen der dingen te vragen, waarop hij dus in den regel woord voor woord vernomen zal hebben, toch kunnen slot-consonanten licht voor zijn oor verloren zijn gegaan, zooals dat ook anderen is overkomen[2]), en zooals dit nog steeds kan gebeuren, zoo lang men de talen van Nederlandsch-Indië op de primitieve wijze van vorige geslachten blijft opnemen.

Reeds aan Schuchardt[3]) is het opgevallen, dat Pigafetta vaak *l* heeft waar het overeenkomstige Maleische woord een *r* bevat: *alli*: *hari, lambut: rambut, putli: putri, -libu,* 1000; eerder dan aan eventueel anderen („in chinesischer Weise", Schuchardt, t.a.p.[4])) is, althans in 'n aantal der gevallen, aan Philippijnschen invloed te denken.

Zooals men weet zijn er onder schrijvers en beoefenaars van het Maleisch geweest, die dubbele consonanten hebben geschreven: *samma, kotta, makkan, kakki, nassi* enz. Reeds De Houtman in zijn Spraeck ende woord-boeck (1603) deed dit. Overigens zijn degenen, die deze spelwijze volgden niet steeds onderling in overeenstemming; bovendien maken zij, althans op 't eerste gezicht, den indruk niet consequent te zijn. Men kan er zeker van zijn, dat met de dubbele plaatsing van zoo'n letterteeken niet werd uitgedrukt, dat gene wat men zonder kans op misverstand er alleen mee zou mogen bedoelen, nl. een gegemineerde consonant[5]), niet te verwarren met een lange consonant. De voorstanders van de dubbele schrijfwijze hebben echter spelregels uit hun moedertaal op het Maleisch toegepast en verschillen als bij ons *apen-sappen, taken-takken* trachten weer te geven, derhalve door de volgende consonant dubbel te schrijven een aanduiding omtrent de voorafgaande vocaal willen geven, een handelwijze, waarvan de onjuistheid terstond in het oog springt. Intusschen blijft het

[1]) Alzoo niet alleen bij *-t*; vergelijk Schuchardt, Kreolische Studien, IX, p. 253; over *isi* mijn opmerking beneden. „Mundartlich" (Schuchardt) zal men zoo moeten opvatten, dat men de mogelijkheid van invloed van zg. „vocalische talen" openhoudt. In de opgaven van De Clercq, Het Maleisch der Molukken, vindt men eveneens 'n aantal voorbeelden: *koeli* (*koelit*), *langsa* (*langsat*), *obà* (*obat*). Zie ook G. W. W. C. B[n] van Hoëvell, Ambon en.... de Oeliassers, p. 90 (de *-t*).

[2]) Vgl. bv. Adriani en Kruyt, De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, III, p. 302, over De Clercq's Woordenlijst (in zijn werk over de Res. Ternate, blz. 82—84) van Makian.

[3]) Vgl. Kreolische Studien, IX (zie boven), pp. 252 vlg.

[4]) Vgl. daarbij p. 171 vlg.

[5]) Bv. Fransch *une grand(e) dame, un bec crochu.*

verdienstelijk, dat ze getracht hebben het Maleisch naar hun beste kunnen weer te geven en nuances in de klanken der woorden met de hun ten dienste staande middelen aan te duiden.

Ook bij Pigafetta komen dergelijke dubbel-geschreven medeklinkers voor: *matta, issi, missai, atti, sussu, botto, bucchii, gulla, appi, sissir, bullan, alli, mallan* (resp. dag en nacht, maar terstond daarop: *malamari,* = malam hari), *bassal, gannich, bosso, appa, asson, ullat, duolappan, tuguppolo* (maar *duapolo* enz.). Daartegenover staan: *bapa, mama, anach, capala, mulut, gigi, pipi, tula, pizan, talor, itich, asap, dulan, batu, calama, tical, sachet, cuta, mati, ada, golos, dapa, catha, calam, capal, bolo, lala, gila, pacu, culit.*

In vroegere schriftelijke weergaven van talen van Nederlandsch-Indië heerschte meermalen onzekerheid aangaande nasalen aan het eind van 'n syllabe: *jallang* voor *djalan* enz.[1]). Zoo ook bij Pigafetta: *horan, cenin, idon, balachan, calinchin, pizan, cambin, bolon, cunin,* e.a.; nergens heeft hij *-ng* (*-ṅ*) aan het eind van een woord. Schuchardt, in ander verband over dit verschijnsel sprekende[2]), maakte de opmerking, dat in Ambonsch-Maleisch *pingtu* < *pintu, kebong* < *kebon* zich Portugeesche invloed schijnt te verraden, „was dann auf dem Wege der Reaktion ein *oran* < *orang* zur Folge hat". Terecht liet hij er echter op volgen: „Aber diese Verwechselung von silbeschliessendem *ng* und *n* findet sich keineswegs bloss auf den Molukken, sondern auch anderswo." In de Nachträge[3]) lezen we, naar aanleiding van Pigafetta's vocabularium, dat: „die regelmässige Wiedergabe des ausl. *ng* durch *n*[4])... sich aus portugiesischer Aussprache und Schreibung erklärt." Gezien tijd en plaats, benevens landaard, verleden en omgeving van Pigafetta lijkt het mij aannemelijker te veronderstellen, dat de geboren Lombardijn[5]) de ook hier wel niet zeer duidelijk gearticuleerde, althans niet zeer wel te onderscheiden slot-nasaal met het voor hem 't meest voor de hand liggende teeken, de *n*, heeft aangeduid.

---

1) Vergelijk ook opgaven als *boelan,* of *boelang*; *awan,* of *auwang* („Nieuwe Woordenschat", Batavia, 1780, p. 15).

2) Kreolische Studien, IX (zie boven), p. 167.

3) Blz. 253.

4) Hierop volgt: oder auch durch *m*: *bintam, guntim,* beide ten onrechte: S. citeerde naar de editie van Amoretti, waarover Rouffaer, Bijdragen, 50, bl. 131. Vgl. ook Blake, J. A. O. S. 27, p. 339.

5) In Lombardije, Piemont, Ligurie bestaat de nasaleering aan het eind van woorden, en wel in verschillende graad: *pane,* bv., wordt, plaatselijk verschillend, *pañ, pãn, pã,* gesproken; vgl. bv. Bourciez, Eléments de linguistique romane, § 401.

Wat vinden we bij Pigafetta ten aanzien van de *h*? Ik beperk mij tot de aanvangs *h-*: meesttijd heeft Pigafetta geen *h-*, waar men in het Maleisch er een pleegt te schrijven: *idoen-hidoeng*; *atti-hati*; *ytam-hitam*; *igao-hidjau*; *anis* (l. *auis*)- *habis*; *ugian-hoedjan*. Merkwaardig is: *alli*, dag, maar *mata hari* en *tamhahari* (zie ben.); vgl. ook *ada* en *tida hada*. In enkele gevallen vindt men bij hem *h-*, waar we die niet verwachten: verscheidene malen *horan* = *orang*, p. 128 R. echter *orancaia*, 132 weer *horancaia*, *haer* = *air*, *hezoch* = *ésoek*. *Harimau* geeft hij als *huriman*. Opmerking verdient ook: *taho-tahoe* (zie ben.), *bahasa*, „taal"; interessant is *catha* („al parlare", p. 132 R.), maar bv. *datan*. Men vergelijke ook de opmerkingen van Blagden (B. S. O. S., 6, p. 100) over de spelling van de gelijktijdige van Ternate afkomstige brieven.

Gelijk bekend onderscheidt het schrift van de oud-Maleische inscripties de *b* niet van de *v*. „Le caractère transcrit ici par *v* correspond à un phonème qui n'était peut-être prononcé exactement ni *b*, ni *v*, et qui servait indifféremment à exprimer le *b* de *buddha* et le *v* de *velā*. Le malais possédait-il au VII° siècle deux phonèmes assez voisins qui ont été transcrits tous deux par l'unique caractère de l'alphabet adopté, ou bien n'en avait-il qu'un seul qui a évolué ensuite dans deux directions différentes pour aboutir d'une part à la semivoyelle labiale, et d'autre part à l'occlusive sonore?" [1]) Wellicht zou iemand de hoop koesteren, in Pigafetta's lijst, thans ruim vier eeuwen oud en dichter bij den tijd van de inscripties liggende dan het uit de literatuur bekende Maleisch, een kleine vingerwijzing te vinden. Deze hoop zou ijdel blijken. Ongeveer 80 gevallen van *b* bij Pigafetta correspondeerend met 'n tegenwoordige *b*, en niet medegerekend *labuan* = *laboehan* en dergelijke, één geval van *u* ∾ *w* treffen we aan, meer niet.

Een ander punt, waarin de oud-Maleische inscripties afwijken van het ons uit de literatuur en uit den modernen tijd bekende Maleisch is de verhouding *u*—*o*. „Les voyelles ont gardé leur timbre ancien, sauf *u* qui, dans la plupart des cas, s'est ouvert et changé en *o* (*uraṃ* > *orang*, *vunuḥ* > *bunoh*, etc." [2]). Hoe staat het op dit punt bij Pigafetta? Volgens een globale telling, waarbij Van Ronkels Woordenboek ten grondslag werd gelegd, heeft Pigafetta in 90 à 100 gevallen *u* tegen Van Ronkel *oe*, in 35 à 40 gevallen *o* tegen *oe*, in

---

[1]) Coedès, Les inscriptions malaises de Çrīvijaya, B. E. F. E. O., 30 (1930), Hanoi 1931, p. 62.

[2]) Coedès, t.a.p., bl. 61. In de Phil. talen vaak afwisseling *u*—*o* en *e*—*i*.

± 8 gevallen *o* tegen *o*, in één geval (en nog wel in *modin*!) *u* tegen *o*; enkele dubia en vaker voorkomende woorden, bv. bij de telwoorden zijn verwaarloosd; bovendien is de moderne officiëele spelling een zeer slecht uitgangspunt ter vergelijking. Vast staat evenwel, dat Pigafetta omtrent de *u* > *o* niets leert over finesses, wel, dat ook [1]) hij waarschijnlijk de door *o* en *u* weergegeven klanken vaak als zeer dicht bij elkaar liggend heeft gehoord: getuige het vrij groote aantal gevallen van *o* waar men een *u* (*oe*) verwacht en ook de omstandigheid dat hij bv. *itoe* zoowel *ito* als *itu* weergeeft.

Wat de leenwoorden betreft, uit andere talen in het Maleisch opgenomen, hier geeft Pigafetta's lijst was we verwachten. Daar de Mohammedaansche invloed reeds eenigen tijd in de Molukken gewerkt had (vgl. Pigafetta zelf, II, p. 112 R.: „Sonno forsi cinquanta anny Que Questi mori habitano in malucho"), treffen we enkele uit 't Arabisch afkomstige woorden aan; voorts verscheidene Sanskrit woorden, 'n enkel Tamil woord. Merkwaardig zijn eenige Tagalog uitdrukkingen. Voorts verdient opmerking, dat het Vocabularium (behalve misschien in de weinige woorden die ik niet heb kunnen terechtbrengen) geen invloed verraadt van de oorspronkelijke bevolking, waarvan de auteur zegt (t.a.p.): „p'ma li habitauano gentilli et non apreciauano li garofali gli ne sono anchora alguni ma habitano ne li monti doue nascono li garofoli."

Een aantal woorden scheen mij aanleiding te geven tot afzonderlijke bespreking. Het heeft geenszins in mijn bedoeling gelegen bij ieder woord alles te noemen wat er te vergelijken zou zijn; dit zou weinig zin hebben; verscheiden woorden zijn zonder meer duidelijk. Ik wil slechts trachten eenigszins goed te maken wat de uitgevers van Pigafetta tot nog toe verzuimd hebben, nl. eenig commentaar te geven op zijn mededeelingen, zooveel mogelijk passend in Robertson's „Notes". Uit den aard der zaak is mijn keuze en de inhoud van mijn toelichtingen subjectief geweest [2]).

Naceran, Christen; De Houtman [3]): *nassarany*, zooals men in eenige streken van den Archipel naast *nasrani*, *serani* (ook *nasari*) nog vindt. Het Arabisch heeft *naṣrān* èn *naṣrānī* voor „Christen"; beide woorden zijn bv. in het Perzisch overgegaan. Vgl. Robertson, n. 545.

1) [Vgl. bv. Dempwolff, Verg. Lautlehre des austron. Wortschatzes (1937), II, p. 21.]

2) Woorden uit I. N. en andere talen zijn door afkorting van den taalnaam voorafgegaan; behalve de Maleische. De bijgevoegde pagineering is door de beginletters der uitgeversnamen onderscheiden.

3) Spraeck ende woord-boeck, Amsterdam, 1603, p. 100.

Rumno, „al turco" (M. en de Fr. tekst verkeerd *riunno*), vermoedelijk verhaspeling of verschrijving van *rumi*. — Het volgende artikel zal men moeten lezen: *al moro, musulman* (1e kolom) *isilam* (2e kol.); het is Italj. *musulmano*. (Vgl. bv. Lokotsch, Etym. Wtb., p. 122).

Caphre, „al Gentille", *kafir*.

Mischit, moskee [1]), De Houtman: *moskit*, Verhael by Rouffaer en IJzerman, Eerste Schipvaart, II, 24 *muske, musken, moscua*; Willem Lodewycksz, p. 106 R. en IJ. *mesquita* (Port. vorm), Arab. Perz. *masgid*, v. d. *mesejit, mesegit, mesigit*.

Mossai, „ali homini sui devoti", „a li h. s., d." M.

Zambahehan de ala meschit (M., D. *zambahe han*; „a le sue ceremonie"); *z*. is waarschijnlijk *sembahjang*; men zou wellicht ook aan Tag. *simbáhan* „kerk" kunnen denken. Op p. 97, 35 M., p. 92 R., p. 202 D staat in 't Ital. hs. *zambahean*, in 't Parijsche 5650 *zzambachean*, volgens Robertson, op gezag van Stanley, die den tekst voor de Hakluyt Society uitgaf in 1874, is dit woord daar *subhan* „giving praise"; dit is onjuist. In genoemde passage is sprake van een eed: „de Koning van Tadore" neemt een koran, kust die, houdt hem boven 't hoofd en prevelt eenige woorden, wat zij *z*. noemen. *Soempah koeran*, „zweren op de koran" zou men verwachten en is misschien ook gezegd; *sembahjang* zal hier zijn weergegeven. *De ala* is bedorven; *ala* wel *Allah*.

Mama ambui, „moeder", twee woorden; vgl. bv. Makian *mama* = moeder; (Adriani-Kruyt, Bare'e-spr. Tor. III, 303); De Clercq, Res. Ternate, p. 82, *ambui* wel ∾ *embok*.

Capatin muiadi, („al fratello de questo") te lezen *capatin-mu adi*?; *capatin*; vgl. Tagálog *kapatid*, „broeder, zuster".

Minanthu en *poranpoan* zijn als één woord op te vatten (vgl. R.); De Houtman (p. 170) heeft *parampou(w)an*.

Quilai („ale ciglie, „Augenbrauen", de editie van Simon de Colines heeft „sourcil"), Wilkinson, Malay-Engl. Dict., 1932, I, 602 vermeldt als Mal. van Broenei *kirai* „the eyebrows", Bare'e *kire* „wenkbrauwen"; vgl. Bisaya *kilay, kiray*, Tag. *kilay*, id. [2]).

Cenin („ale palpebre; paupiere, ooglid"), vgl. *kening*, „wenkbrauw";

---

[1]) In Europa reeds eerder bekend, via Italië of Spanje naar Frankrijk (vgl. W. F. Schmidt, Die spanischen Elemente im franz. Wortschatz, Zeitschr. Roman. Phil., Beih. 54, SS. 16, 23). In 14e, 15e eeuwsch Fransch *mesquite, muscat*, de literaire vorm over ital. *moschea* (Gamillscheg, Etym. Wtb fr. Spr. 625); vgl. Dozy-Engelmann, Glossaire, p. 314; Lokotsch, Etym. Wtb. te beknopt.

[2]) Ook in de Philippijnsche lijst (Rob., I, p. 182): *ale ciglie*: *chilei*.

Atj. *keunèng* = „wenkbrauw en plaats daarvan", vgl. Atj. *boelèë keunèng*, „wenkbrauw".

Bebere („lippen"), steunvokaal?

Issi („ale gengiue; jencive, tandvleesch", R. 119, ten onrechte „cheeks"); Mal. *goesi;* vgl. echter Batav. Mal. (volgens De Clercq, Het Mal. der Molukken, p. 59 ook Menado) *isit* „tandvleesch", ook *wisit* (Wilk. II, 650); in 't Batav. uit 't Balisch; 't Sasak heeft *isi*; vgl. ook Van der Tuuk, K. B. W. I, 212; Boeg., Sang., Bent. *isi*, Bare'e *ngisi* (vgl. verder Kruyt, Wdb. 46), Tontemb. *ĕsi* (Schwartz, Wdb. 47).

Lada, „tong", verschrijving of vergissing?; vgl. *lidah*.

Langhi, „verhemelte"; *langitan*; zie ook bv. Adriani, Bare'e Wdb. 210.

Tundun (bij R. *tun dun*; „al colo, hals, nek"); Wilk. II, 616 vermeldt *tundun*, Broenei-Mal. „nape of neck"; Min. *t.* = nek.

Tundunbutu („al corpo") = *toendoen boetoe(h)*?, waarin *butu* gelijk te stellen met het volgende *botto* („al membro, penis"), vgl. *butoh, butu,* Wilk. I, 172, Ambonsch *boetoe* (De Clercq, Het Mal. der Molukken, p. 21) en *tundun* te vergelijken met Wilk. II, 616 „pudendum muliebre", meer eigenlijk „mons veneris", *corpo* (corps) zou dan voor „onderlijf" staan, wat kan: *c.* = *pancia*, „buik". Elders (Bisaya) *boto* = testikels.

Bucchij, poeki, vgl. Van Ronkel's uitgave van een Maleisch vocabularium Atjeh, 1604 in een hs. te Cambridge, Bijdr. 46, p. 15 (en 18).

Buri, boerit, waarnaast (Jav.) *boeri*.

Atti, „hart", *hati*; vgl. bv. Wilkinson, Dict. (1932), I, 401.

Mina („ala gamba; jambe"), vgl. *toelang manis* „dijbeen"? Van Ekris, Med. Ned. Zend. Gen. 8, 312 vermeldt in enkele „Ambonsche dialecten" *mina*, vet, ook mons veneris; verband??

Tula („al schinquo de la gamba"), vgl. *toelang* „been, bot".

Tilor chaci („ala sua polpa", „kuit").

Buculali („ala cauechia del pie"; R. p. 119 *buculati* „ankle"); vgl. Balantak *bokoe lali* „enkel"; Bare'e *wuku jali* (Kruyt, Wdb. 96) „enkel".

Tumi, „al calcagnia", vgl. *toemit;* vgl. ook De Clercq, t.a.p., p. 14.

Batis, „voet", vgl. *bĕtis*, „het been tusschen knie en voet"; Bal. *batis* „voet, been, poot", Bare'e *witi* „voet".

Empachaq', d.i. *empachaqui*, „voetzool", vgl. *tapak kaki, telapakan —, tampak—*.

Idun tanghan, „duim", De Houtman (p. 107, 178) *indong tang'an;*

vgl. Hik. Sid. Rama, p. 190 *indoek kaki,* = *ibu kaki,* Min. *indoe, indoek,* („lichamelijke) moeder", Sum. *indoek; indoeng;* O. J. *indun.*

Tungu „de tweede vinger", vgl. Ternataansch *toegoechérah* (De Clercq, Residentie Ternate, p. 272).

Geri „de derde vinger", zonder twijfel *djari* (vgl. De Houtman *derrj, derri* = *dari*), dus zonder toevoeging van *mati* e.a.; vgl. Jav. *dridji,* „vinger; teen"; Soend. *djaridji,* „ringvinger".

Bugax „rijst", met $g < r^2$, vgl. Tag. *bigás,* Iloko *bagas,* Bis. *bugás.* In z'n Philipp. vocabularium geeft P. „al rizo bughax baras" (M. 82, 13; R. I, 186; D. 146), vgl. Bis. en Sang. *boghasĕ*: De Clercq, Res. Ternate, p. 257 geeft Tern. *birah.*

„Al cocho in Malucho et in Burne *biazzao,* in Lozon *mor,* in Iava Magiore *calambil*" (zoo M., D.), i.p.v. *mor* heeft R. *nior.* Mal. *nioer* naast *njioer* (vgl. Min.), „kokosnoot", ~ Tag. *niyog.* Inderdaad Jav. *krambil* (OJ. ook *nyu*).

Pizan „al figuo", bedoelt de *pisang,* geeft weer met „vijg" [1]).

Tubu „ale canne dolce", vgl. Mal. *teboe,* Tag. *tobu,* Bis. *tobú.*

Gumbili „ale batate" waarmee bedoeld [2]) volgens Robertson camotes, sweet potatoes. Jav. *gembili,* Batav. *koembli* [3]), Bandjar. *gombili,* Mal. *kembili,* of *oebi k.,* op de Molukken is *kombili* de naam van de Coleus tuberosus Benth., De Clercq-Pulle, Plantk. Wdb. v. N.-I., 984.

Ubi („ale radice como raui"), *oebi.* Vgl. „Nieuwe Woordenschat", p. 92: *pattattes,* Mal. *oebi,* Port. *batata.*

Mandicai sicui („ale ciachare"), het eerste is *mendikai,* „een soort watermeloen" (andere vormen: Wilk. II, 126); het tweede ook in Broenei [Wilk. II, 405 (*buah*) *sĕkui,* watermelon].

Antimon („al melone"), vgl. Ilok. *a(ta)timon,* Bis. *atimun,* Ib. *asimun,* Tag. *katimon, katimun* „komkommer", Daj. *hantimon.*

Carban „buffel" is wel een oude verschrijving voor *carbau.*

Birj „schaap", niet verdubbeld; De Houtman (p. 139) *bierbery, berebiry.*

---

1) Zoo ook in het reisverhaal, II, pp. 48; 78 R.; Ital. *fico* + 'n toevoeging kan ook wel eens andere boomen aanduiden. Ook de Portugeezen noemden den pisangboom *figueira*; Batav.-Port. *alber figoe.* De „Nieuwe Woordenschat uyt het Nederduitsch in het gemeene Maleidsch en Portugeesch", Batavia, 1780, p. 88 geeft „Indische vijg", Mal. *pisang,* Port. *figoe.*

2) P. noemt (55, 2 M.; I, 36 R.) de *batate*'s in Brazilië, „queste batate sonno al mangiare como castagnie et longo como napi"; ze hebben dus den smaak van 'n kastanje, 't formaat van 'n raap, knol; het zijn onze aardappelen. Op de Ladronen-eilanden, Palawan en op de Molukken (pp. I, 95; II, 21; 111) maakt hij weer gewag van de batate's.

3) Vgl. bv. Nieuwe Woordenschat, Batavia 1780, p. 82. „*Aardakers*", Mal. *combilie,* Port. *koemblie.*

Sambunghan „haan", vgl. *sáboengan* „vechthaan", Tag. *sasabongin,* „gallo con espolon yá largo". De Houtman heeft (p. 113) *ayam laki,* evenals *ayam indong* „henne") in 2 woorden; P. schrijft *aiambatina.*

Gubili, „kapoen", *ajam ke(m)biri*; elders ook *manoe kabiri* (bv. V. Hoëvell, Bijdr. Kon. Inst. IV, 1, 74).

Huriman („leone"), lees wel *hurimau,* vgl. II, p. 176 R., p. 246 D ung lyon, dit *satu hurimau,* waarbij Da Mosto, p. 110, n. 3: tigre, non leone.

Cuiu (M en D *cuin*), „al canne", „for reeds" volgens R.; dit verwacht men niet tusschen andere dieren. Bedoeld is Ital. *cane* „hond", vgl. Minangk. *koejoea'* (*koejoek*), „hond"; vgl. Wilkinson, Dict. (1932), p. 614 *koyok* „rekel"; „hond in 't alg." (Orang Laoet en Broenei).

Haermadu („alle hape, bij"; terwijl *gulla,* „al melle, honig"); De Houtman geeft (p. 115) *ayar madoe* voor „honich"; in Mal. van Patani beteekent *madoe* „bij", ook *kumbang madoe* = „bij". Is er een fout in P.'s aanteekeningen geslopen en stond er eerst: *madu* en *haer gulla* (*ajer goela*)? Le Cocq d'Armandville (T. B. G. 43, 379) geeft „Ceramsch" *goela* weer met „olie". Vgl. ook Edwards en Blagden, B. S. O. S., 6, 729 en 731; Brandstetter, Mata-hari, bl. 37.

Azap („al cucinato, gekookt") en *lambech* („zeer gekookt"), vgl. *masak,* Soend. *asak* „gaar-gekookt", enz. Bij *l.* vgl. *lembak, me-,* „overkoken".

Premata, „edelsteen"; De Houtman, p. 117 geeft *permatta,* Mal. e.a. *permata.*

Raza, „kwikzilver", *rasa, raksa.*

Tumbaga („al metalo"); ook de door Edwards en Blagden (B. S. O. S. VI, 745) uitgegeven Chin.-Mal. Woordenlijst heeft *-u-*: *tunpa-chia.*

Agun („ale sue borchie, for their Gongs" R.), *goeng.*

Galuga sadalinghan („alo cenaprio, vermiljoen"), *g.* = *geloega; s.* = *sedelinggam.*

Soliman danas („al argento"; color or cloth? R.). Zijn munten bedoeld? Vgl. bv. bij *s.* de *niamoedis* (bv. Geleynssen de Jongh, Remonstrantie, ed. Caland, p. 9) naar Sultan Mahmoed.

Chiela nim (M., D.) *chiela min* (R.) „spiegel", *tjeremin*; Tag. *salamí.*

Ghianche „kruidnagelen", vgl. *tjenkèh* (Mal., Jav. e.a.); De Clercq-Pulle, 1564; Tontemb. *sintje* uit het Mal. (Schwartz, Wdb. 442).

Caiumanis („ala cannela"), vgl. De Houtman (p. 99) caneel *kayou*

manis; Garca da Orta, Coloquios dos simples e drogas (1563), p. 124 v. d. Eng. vert. v. Markham (Londen, 1913): „to the bad kind (of cinnamon) from Malabar end Java they put another name, which is what it is known by in Java, *Caismanis,* which means sweet skin in Malay." De Clercq-Pulle 911: Jav. *kajoe legi,* Jav. Mal. *kajoe manis,* Cinnamomum zeylanicum Nees, Ceylon-kaneelboom, in Ned.-Indië zoo goed als niet aangeplant; de inlandsche namen hebben voor het grootste deel ook betrekking op de kaneelcassia, Cinnamomum Burmanni; vgl. 902 en ook 3573. P. geeft (II, p. 52 R.) een beschrijving van de plant en 'n explicatie van den naam (*caiu* = *legno*; *mana* = dolce; dus „zoet hout"). Vgl. Tag. *kayomanis,* „Sp. canela".

Sabi „lange peper", vgl. Bim. *sabija,* Sas. *sebija,* Bengk. *tjabi* enz., Spaansche peper; enz., vgl. De Clercq-Pulle, p. 409b.

Buapala gosoga „notemuskaat", twee woorden, *bocah pala* en vgl. bij *g.* N.-O.-Halmaheira en Ternate *gosora*; *pala* is een zeer verbreide naam; Atj. ook *bòh pala*; enz. De Clercq-Pulle, 2778.

Calunpan („ala conqua", door R. vertaald met „for Shell"; daar evenwel de voorafgaande woorden keukengerei aanduiden, als „kuip, trog, tobbe enz." op te vatten?). Vgl. *kelompang, keloempang,* „gebroken eierschaal", „hol, leeg" van dergelijke voorwerpen.

Buchit („ala terra, land"), *b. tana* „vasteland" (*t.* = *tanah*), *taniun b.* („a un capo de tera, landtong, kaap; *t.* = *tandjoeng*); vgl. Tag. *búkid,* „veld, land", Sang. *bukidĕ* „eiland" (vgl. Adriani, Sang. Spraakk., p. 38).

Mignach, „al oleo de cocho"; vgl. over *cocho* bv. Rouffaer en IJzerman, Eerste Schipvaart, II, p. 14, n. 6.

Lana lingha, a l'oleo de giongioli.

Garan sira, „zout", vgl. *garam* en *sira(h)*; *sirah* (Broenei), zout, Wilkinson, II, 480; vgl. Karo-Bat. Maleg. *sira* „zout".

Comaru, 't hout, dat de castori eet; castori is het dier dat de muskus voortbrengt, ('n kat, R. II, 178; alwaar de Fransche tekst *Commaru,* de Ital.: „un legnio dolce Sotile como li diti chiamato *chamaru*"), zie over de kastoeri vooral de opmerking van Schuchardt, Kreolische Studien, IX, p. 251. De „Nieuwe Woordenschat" geeft „Musceljaet hout" Mal. *cajoe castoeri*; „Muscus zaad" *castoery* of *ganda poura.*

Van Ekris, Med. Ned. Zend. Gen. 8, 98 vermeldt in zijn Woordenlijst van eenige dialecten der landtaal op de Ambonsche eilanden als Waisamoe-woord voor „kastorolieplant" *kamahu.*

Calama („al reobarbaro", rabarber), vgl. R. II, 173, waar P. met

c. een groote vergane boom aanduidt, die slechts vergaan, verrot, geürt; het beste deel is de wortel; hij groeit in Champa. R., aant. 601, citeert Stanley: „P. has confounded rhubarb with the decayed wood of a tree found in Siam". Merkwaardig is evenwel, dat Mal. *kelembak* = I, een zeer goed reukhout (van de Aquilaria malacensis); II, de Chineesche rabarber beteekent. Zooals bekend, vindt men het beste reukhout van dezen boom in gedeeltelijk vergane, omgevallen boomen. Behalve *garoe* enz. vinden we als naam Makas. *kalamba,* Boeg. *kalampa,* Mal. *kelembak*; alles Aquilaria malaccensis Lam.

Cupia („alla sedola", vlg. R. II, 127 „for Brush"). Is hier bedoeld *kopiah,* de hoofdbedekking?

Chèbun („a li sui panni"), vermoedelijk hetzelfde woord als Min. *keboeang* in *mengaboeang kain* „een stuk afgemeten goed afsnijden"; *k.* bij stukgoederen = 4 el (hasta).

Pati alam („ale sue case"), „for their Houses" (R. II, 127); „huis" komt echter iets verder; m.i. Ital. *cassa* „kast, kist enz.", *p.* = *peti*; *a.*: te vgl. is waarschijnlijk Min. *aloeang,* „een kist, in oude tijden gebruikt als bewaarplaats" (v. d. Toorn).

Patan patan („ala matina, ochtend"); Mal. *petang* is „achter-namiddag"; de woorden voor „middag" enz. zijn goed bij P.

Tanam patbulan („ala meza luna"), *kĕĕmpat b.*?

Gunthur, „donder", *goentoer.*

Lascar („a uno suo alieuo", door R. vertaald met „for one of their Forsterchildren"). Is dit het bekende woord laskar? Vgl. daarover bv. Lokotsch, Etym. Wtb. (1927), 104 en Hobson-Jobson, 507—509. In de oudste Portugeesche bronnen beteekende *l.* „soldaat", eerste bericht, volgens Hobson-Jobson 1523 Alguns documentos, Tombo, p. 479 „fighting men called *Lascaryns*". In de eerste der bovengenoemde Mal. brieven (1521) komt het woord echter ook voor: *caravela* (schip), goederen en l., dus de opvarenden. Hieruit blijkt dus, dat de briefschrijver dit leenwoord toen reeds kende. Ik heb den indruk, dat Pigafetta deze zelfde en dergelijke zeelieden, zeesoldaten der Portugeezen bedoelt. Voor de veronderstelling, dat *laskar* in 1521 op de Molukken een beteekenisontwikkeling had doorgemaakt, die eenigszins te vergelijken ware met die welke Port. *marinho* later meemaakte (vgl. Wilkinson, II, 135; De Clercq, Mal. der Mol. p. 36) zijn deze gegevens volstrekt onvoldoende.

Alipin (R. *a lipin*; in de Eng. vert. één woord!), „slaaf", Tag. *alipin,* id.

Ca, „ja".

Thao „verstaan", voor *taho*?, en *tida taho* „niet verstaan".

Casjcasi siama siama („a essere una medesina cosa, hetzelfde ding zijn").

Mati („mazzare"; vgl. ammazzare, „iem. doodslaan"), *mati*.

Sondal („ala magalda" [1]), *soendal*.

Ada, „hebben", als De Houtman (*adda*, p. 113) e.a.

Tida hada, let op de spelling [2]), „niet hebben".

Tuan diam („signior ascolta), „luister, mijnheer".

Ajun, „jonk", *djoeng*, waarnaast *edjoeng* [3]).

Pintal banan, „naaigaren"; Mal. *p.* = getweernd, gdwd. „tweernen". *Banan*, „naaien"; Mal. *b.* = draad. Mal. *tali tiga pintal* = driedraadsch touw. Vgl. Tag. *pintal* „cosa torcida, como tabla, bejuco &c."; Daj. *pintal*, „'t samengedraaide" en „'t s.g. zijn".

Dastar capala („ala scusia del capo"), R., p. 131: „for Woman's headdress", ?

Pulti, „koningin"; vgl. bv. Bisaya *pútli*, „jonkvrouw", < Skt. *putrī*.

Caraiar „al stentar"; de Woordenlijst (van Maleische woorden) bij Rouffaer en IJzerman, Eerste Schipvaart, II, p. 162 heeft „Arbeyden *kareya*", dwz. *kerdja*.

Buandala „al solassare", door R. (II, p. 131) vertaald met: „for to take recreation". Vgl. de volgende woorden: „ader, bloed" enz.; te verstaan is „salassare", „aderlaten", derhalve *boeang darah*.

Urat paratanghan, „de ader van den arm, waar men zich aderlaat".

Dara carnal (NB. boven *dala*), „'t bloed dat uit de arm komt"; Cambr. hs. (p. 15) dara, in 't Iloko luidt „bloed" *dára*.

Calabutan („al polpo", „for Polypus" R.).

Cepot („al corniolo"), vgl. *sipoet*.

Serich („poco"), vgl. Jav. *keḍik* enz.

Jan („longi", „for" R., bedoeld zal zijn „far"), P. zal hebben geschreven *jau* (*djaoeh*).

Codis („ala ragnia"), *koedis*.

Gamuch (M.; *gannich* R.), („grasso"), *gemoek*.

Golos, „mager", vgl. *koeroes*.

Tundun capala, „al capelo", door R. (II, p. 133) vertaald met „for Hair"; „haar" reeds eerder („a li capili *lambut*); over *tundun* zie boven. Bedoeld zal zijn Ital. *cappello*, „hoed", vgl. De Houtman, p.

---

1) Bagascia („slechte oude vrouw") (?), M., p. 102, n. 3; „harlot" R, II, p. 129.

2) R. in Ital. tekst *ha da*, in vert. één woord!

3) Vgl. R. II, p. 38. Ly Jonci sonno le sue navi, jonken zijn hun schepen.

115: „Hoet, *doedong*". Vgl. Mal. *toedoeng*; *t. kepala*, Wilk. II, 607.

Sana datan („ala, daar"), vgl. *sana*; *datang*, vgl. ook *tangada* = daar zijn.

Banunchan, „al disdisidare", door R. vertaald: „for to Desire" (Ital. desiderare); de groepeering wijst op „doen opstaan"; vgl. Mal. *bangoenkan*.

Sabalchaer, „goeden avond"; ik vermoed uit (*as-*)*sa*(*lam*) *bi-l-chair*, Arab., ± vaarwel, ook voorkomend in de tweede brief van Abu Hayat van Ternate, verm. begin 1522 (vgl. bij Blagden, B. S. O. S., 6, p. 96).

Minta, „al dare", „geven"; zal op te vatten zijn als *dare il buon giorno*, *minta diri* „goeden dag wenschen".

Bri pocol[1]), „aan iemand geven" („a dare ad alguno"), vermoedelijk is bedoeld *beri poekoel*, „slaag geven".

Bosso chini[2]) „o wat een stank", *boesoek ini* (of *-kini*?).

Xiritoles („al scriuano, schrijver"), gelijkt op *djoeroe toelis*; vgl. evenwel beneden *giorobaza*, „tolk". Rob. II, 35: scriuanj ... questi chiamano *Xiritoles*. Uit *cherita-tulis* (Stanley) is zeer onwaarschijnlijk. Spaansche spelling (*x-*)??.

Cartas („ala carta, schrijfpapier"), *kertas*, 't Arab.-Perz. *qarṭās*, *qirṭās*; vgl. ook Schuchardt, t.a.p., bl. 94, n. 24.

Padanṭan („al calamaro, inktpot"; „writing -desk" R., II, p. 135), vermoedelijk < *padawatan*, te lezen is dan wel *padautan*.

Guala, „non lo ho".

Gurap, „galei", Arab.-Perz. *gurāb*.

Asson, „boeg (v. 'n schip)", verlezing voor *allon* (zoo bij Denucé) < *aloean*, *haloean*.

Biritan, „achtersteven". Mal. *boeritan*, „achtersteven", *boerit*, „achterste, stuit", waarvoor Soend. en Batav.-Mal. *birit* „achterste, billen". *Biritan* is dus zeer wel mogelijk. Vgl. ook bv. *ipoeh—oepoeh* (Coedès, B. E. F. E. O. 30, 67).

Laiar, „ra" en, twee verder *leier*, „zeil".

Tamira, „wanttouwen"; vgl. *tembérang*; vgl. Mal. *temilang* naast *tembilang*, „spade".

Sinbulaia, „ala gabia", „mastkorf, mars"; ik gis: *simpoel lajar*.

Danda, „ankertouw"; vgl. Mal. *dandan*, Wilkinson, I, 254.

Badil „ala bombarda", een antiek soort steengeschut; vgl. *bedil*, vuurwapen.

---

1) M. in één woord.

2) M. in één woord.

Daganan (R. *daga nan*), „heft, greep".

Padan gole, „zwaard", *pedang*, en verm. *golok*.

Calix golog „hun dolken", *keris*; *golok*.

Bolo („al carchasso"), bedoeld *boeloeh*, Sang. *bulo*, hier met de bet. „pijlkoker".

Bossor (*bolsor*, R., II, p. 136; „al archo, boog"), *boesoer*.

Anacpaan (*anat paan*, R.), schrijffout voor *anac pana*?

Cochin puchia, „katten"; *koetjing*; vgl. Tag. *pusá* „kat", Day. *pusa*, enz., vgl. bv. Brandstetter, Mata-hari, p. 31.

Buaia, „al legoro", vlg. M., p. 103, n. 1. „legùro o langùro, ramarro. lucertolone(?)", „lizard" R., p. 137. B. is „krokodil"; vgl. ook De Houtman „crokedil, *boya*" (p. 104), zoo in streken van Malakka nog (Wilk. I, 156); ook Tag. enz. *buaya* = krokodil. Vgl. bv. ook Brandstetter, t.a.p., bl. 32.

Capan lotos, „de wormen die aan het schip vreten", *kapang* (vgl. ook Wilk. I, 508); *l.*, ?. Mal. *lutus* is 'n struik, Ardisia litoralis.

Matacanir („al hamo da pescare"), vgl. *mata kail*.

Unpan, „lokaas", *oempan*.

Tunda, „snoer van de vischhaak", vgl. *kail toenda*.

Tangan tacut, „niet bang zijn", *djangan takoet*.

Lala, „straca", waarbij M., p. 103, n. 2. stanchezza(?), *lĕlah*.

Sadap manis, „uno baso dolce", R. (II, p. 137) „a pleasant cup"; zal zijn *sedap manis*.

Sandara, „vriend" en *sanbat*, „vijand"; verschrijving voor *saudara* en met vergissing voor *saubat* = *sobat* ?

Zonghu („certo he"), *soenggoeh*.

Biniaga („al merchadantare, for to barter"); bij De Houtman (p. 113) *bevinjaga*; tgw. *beniaga*, *berniaga*, met een secundair gdwd. door inverse analogie *niaga*, cf. *perniagaan*; O.-J. *banyāga*, *baṇyaga*, *baṇḍyaga*; Tag. *banyága*; Bis. *binayága*; vgl. Kern, V. G. X, 259.

Anis („ik heb niet"), voor *auis*, vgl. *habis*?

Pugna, „vriend zijn" („a essere amicho"). Indien P. deze beteekenis terecht heeft geconstateerd, staan we hier voor een interessant probleempje. De eerste vermelding van *punya*, nl. als *puṇya*, in de Mal. literatuur is in de inscriptie van Talang Tuwo, 4 (vgl. Van Ronkel, A. O. 2, pp. 12 vlgg.; Coedès, B. E. F. E. O. 30, pp. 38 vlgg.), waar Van Ronkel vertaalde met „property", dus uitgaande van het welbekende Maleische *poenja*, welke beteekenis Coedès (vgl. t.a.p. p. 40, n. 9) voor „peu vraisemblable à pareille époque" hield. Hierover kan men twisten. Zijn er twee verschillende woorden, Skt. *puṇya*

en tgw. Mal. *poenja,* dan is er niets onwaarschijnlijks, is er één dan staat men voor de oude vraag: „wanneer is de jongere beteekenis opgekomen?" Herhaaldelijk is op allerlei gebied gebleken, dat een later usueel geworden beteekenis vrij vroeg sporadisch aan te treffen is. Iets anders is, dat, zooals Coedès opmerkt, de beteekenis „bezit" „ne donne pas un sens satisfaisant". De beteekenis „vriendschappelijk, vriend" kan m.i. zeer wel behooren bij het uit 't Skt. *puṇya* ontleende ook op 't oude Java bekende woord: Skt. *puṇya* is o.a. „gunstig, goed, liefelijk, mooi".

Malupho, „due cose". ?

Zoroan pagnoro, „al rufo", waarbij M., p. 103, n. 3 rufa(?), „for Crowd(?)", R., p. 137; 't zullen zijn *soeroehan penjoeroeh,* „afgezant, boodschapper".

Amala, „a essere agrizato", vgl. R. „to be stiff with cold". Is te lezen *adirato* „boos" en bedoeld *emarah, marah*?

Giorobasa, „al interprete", *djoeroe bahasa* (*iurebassa,* De Houtman, p. 156).

Chiaramalaiu (-n i.p.v. -u, R.) „al parlare de malaca" „for to speak of Malaca", beter: „de taal van M.", dus *tjara M.*

„Al martelo palmo... *colbasi",* R., p. 138, op te vatten met M.: al martelo: *palmo colbasi,* dwz. *palmocol basi,* dus „hamer: *pemoekoel besi",* R.: „for Palm-mallet".

Atan, „stamper", *antan.*

Ugian, „ongehuwd"; vgl. even verder *ugian,* „regen". in Cambr. hs. (p. 15) *oudg'jan.* Dus *boedjang* als *vujan* gehoord?

Sannia, „tuto uno", *senjap*??

Moboch, „dronken", vgl. *maboek.*

Ullat, „bizza".

Guzar, „al conbater"; bedoeld is wel *goesar.*

Azon, „amaro"; verwarring met *asam,* „zuur"?? In deze entourage niet waarschijnlijk; wel eerder ∾ Min. *asoeng,* „opstoken".

Hiat, „un poltrone".

Iraga „N.-wind", vgl. Tag. *hilaga,* „N., N.-wind" [1]).

Baratapat, „W.-wind", *berat tepat.*

Utara, „al griego", „N.-O.-wind".

Berdaia („al garbin, Z.-W."), *barat daja.*

Barolaut (M. ten onr. *bardaut*) „N.-W.-wind", *barat laoet.*

Satus, = 1, *satoe.*

---

1) Vergelijk bij de namen van de windstreken ook het lijstje, voorkomende in F. S. A. de Clercq, Het Maleisch der Molukken, Batavia, 1876, p. 8.

Duolappan, = 8, 80 echter: *dualapanpolo*, 800: *dualapanratus*, 8000: *dualapanlibu*, 80000: *dualapanlacza*, 800000 *dualapancati*; dus duidelijk in 4 syllaben; De Houtman (p. 181): *delapan*.

Sapolo, 10 en zoo vervolgens steeds *polo*, merkwaardigerwijze ook de vorm die in Phil. talen het meest voorkomt (zie bv. Blake, J. A. O. S. 28, 202 vlgg.).

Salibu, 1000, zie boven p. 108. Vgl. Tag. *libo* etc.

Sainta „diece fiate cento millia", 1 miljoen, *sa* + *inta*, ∾ *entah* „ik weet het niet", vgl. Bare'e *saingoe*, bij *ingoe*; vgl. Adriani, Bare'e-Ned. Wdb., p. 198 en onder *lingoe*, „de kluts kwijt".

Behalve de in dit vocabularium bijeen gezette woorden vinden we in Pigafetta's verhaal hier en daar nog een uitdrukking ontleend aan Indonesisch taalgoed. Geciteerd naar Robertson's editie schijnen mij de volgende woorden nog vermelding waard: II, 170 (M. p. 108) 'n merkwaardige passage: „Ancho ne discero, de soto de Java Magiore, verso la tramontana, nel golfo de la Chiina, la qualle li anticqui chiamano Signo Magno, trovarsi uno arbore grandissimo nel qualle habitano ucceli, deti *garuda*, tanto grandi, che portano un bufalo et uno elefante el luoco dove hè l'arbore; chiamato *puzathaer* (bij R. *puza thaer*; bij D., p. 241 *Puzzathar*), et lo arbore *cam panganghi* (Fransche tekst, D. p. 241 *Caiu paugganghi*), al suo fructo *bua panganghi* (R., M. *panghanghi*, D. *paugganghi*), et qualle hè magiore che uno anguria. Enz.". In de „Golf van China" ten N. van Java Maior wonen dus de garuda-vogels in 'n hooge boom op 'n plaats, die *puz.* heet, dwz. *poesat air*, „middelpunt van 't water", of „draaiende kolk in 't water", vgl. *poesat laoet*, *poesat tasik*, *poesat boemi*, Jav. *poesĕr* enz. Daar groeit een boom, waarvan de naam in den Italiaanschen tekst zeer verknoeid is; doch niettemin in dien vorm aan verklaringspogingen ten grondslag gelegd: De Gubernatis [1]) vraagt: = *kamopángin*?; Stanley [2]) verklaart als *campong anghin* „the place of wind"!, Robertson [3]) vermeldt dit zonder kritiek. Er wordt van dezen boom bij Pigafetta verteld, dat z'n vruchten grooter zijn dan een watermeloen en wel in zee gevonden worden. Bedoeld zal zijn *kajoe* en *boeah paoeh djanggi*, de zg. Cocos maldivica of Lodoicea seychellarum, waarvan de vrucht meermalen aanspoelt, „to whose origin

[1]) Memorie intorno ai viaggiatori italiani nelle Indie orientali, Firenze, 1867, bij Da Mosto, p. 108, n. 5.

[2]) Lord Stanley of Alderley, The first voyage round the world by Magellan. Translated etc., Hakluyt Soc., 1874, p. 155, n. 1.

[3]) T.a.p., II, p. 230, n. 595.

many legends attached" [1]). Over het verhaal dat Pigafetta hierbij meedeelt op gezag van „mori de Burne", die aan boord waren, hadden de aanteekeningen van Robertson e.a. uitvoeriger kunnen zijn. Geen boot kan nl. die plaats in zee naderen: eens was er een heen gedreven, doch vergaan; slechts een kleine jongen was op wonderbaarlijke wijze gered; hij klom in den boom en verborg zich onder de vleugels van een der vogels; deze vloog den volgenden dag naar land en toen wist de jongen te ontkomen. Denucé wil „fable d'origine arabe" [2]). Het is een zeer bekend, vermoedelijk in Indië ontstaan, doch op vermeende omstandigheden en gebeurtenissen in 't Oosten van den Indischen Oceaan, van de zee bij Malakka, betrekking hebbend zeemansverhaal, de zg. Rokh-sage. Bijna in denzelfden vorm komt het verhaal voor in de Kathāsaritsāgara, 26, 1 vlgg. [3]). De oudste vermelding schijnt in de Jātaka's [4]) te zijn. In de Sindbad-verhalen, bij Ibn-Batūta [5]), en elders komt het voor; de plaats waar vogel en boom zich bevinden is in 't algemeen in de nabijheid der Straits. Men vergelijke bv. Jarl Charpentier, Die Suparṇasage [6]), pp. 349 vlgg. In den Archipel is het verhaal, zij het uitgebreider en in grooter verband opgenomen, mij bekend van Halmahera [7]). Zie voorts Von der Leyen, Das Märchen, pp. 69, 212.

p. 174: Alle vazallen van den keizer van China hebben in marmer een dier „piu galiardo que il leonne et chiamasse *chinga.*" Vgl. R., p. 232, n. 606. M.i. = *siṃha, singa*; vgl. p. 173 *Cinghapola* = Singapore.

p. 174: *zonghu* cioe riuerentia. Vgl. R., p. 232, n. 607. *Soenggoeh*, doch *sembah* bedoeld?

p. 176: uno granfionne... deto... *satu bagan*, waarschijnlijk te vergelijken *bagan*, „used also of the posts and crossbeams supporting a fishdrying platform" (Wilkinson, I, 63); een hond, genaamd *satu hain*; *andjing*? *Una maza ferata*: D. *pocun bessin*, R. *pocun becin*; *pokoh bisi* Stanley; vermoedelijk *poekoel* (verg. Jav.) *běsi*; D. ung homme avecq ung arc en main,... *Anach panan* (hs. D. con *anac*

1) Wilkinson, Mal. Dict. (1932), II, 444. Zie ook De Clercq-Pulle, Plantk. Wdb. v. N.-Indië, 2469: De „dubbele klapper" der Seychellen.

2) Pag. 241, aant. *u*.

3) In de vertaling van Tawney-Penzer, II, p. 217 vlgg.

4) Jātaka 327 en 360.

5) Ed. Defrémery en Sanguinetti, IV, 305 vlg.

6) Arbeten utgifna med understöd af Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala, 26, 1922.

7) Vgl. ook Bijdr. 45, 257 ff. (Van Baarda). Zie ook Paul Hambruch, Malaiische Märchen (Jena 1922), n° 27; dez., Südsee-märchen, 50.

panan, bij M. *con* bij *a.p.* genomen, R. *con anat panan*), bedoeld: *anak panah*, „pijl"; lancia: *tumach*, d.i. *tombak* (zoo ook Stanley); witte olifanten: D. *Gaggia pute* (M. R. *gagia pute*), d.i. *gadjah poetih*.

p. 178: D. *linta*, M. R. *lintha*: *lintah*.

p. 38: *picis* (munt); vgl. Rouffaer en IJzerman, De eerste Schipvaart, I, bl. 234.

p. 42: *capor*, bij de noot van R., p. 202, n. 429 vgl. Gonda, Austrisch en Arisch, p. 23.

p. 88: *saghu*, vgl. thans Wilkinson II, 364; De Clercq-Pulle, 2570.

p. 90: *ghomode* „kruidnagelen"; daarnaast *bongalauan*, = *boenga lawang*, zie bv. ook De Clercq-Pulle 1564. Bij D. *Ghomods* en *Bonghalauant*. Over *gh*. vgl. Robertson, II, 215, no. 502. Skt. *gaumedi* is me onbekend, over *gomeda(ka)* vgl. P. W., s.v.

p. 104: *bolon diuata*, vgl. Denucé, ed. p. 209 n. *d*.

April 1936.

BESCHRIJVING VAN DE ABLUTIE VÓÓR HET HUWELIJK IN SIMALOENGOEN (S. O. K.).

DOOR

G. L. TICHELMAN.

Voordat de Radja van het gebied Raja zijn bruid, een dochter van den Radja van het rijk Panei, naar zijn land voerde, teneinde haar te huwen en tot hoofdvrouw (*poeang bolon*) te verheffen, had te Pamatang Panei, zetel van den vorst van Panei, de plechtigheid plaats der ritueele wassching van de bruid. Zij toch moest magisch worden ontdaan van alle onzuiverheden en een bescherming in haar leven mede krijgen tegen invloeden, die haar geluk zouden kunnen bedreigen.

Het bruidspaar begaf zich in de ochtenduren, omstuwd door verwanten en aanverwanten naar het nabij de residentie (*pamatang*) stroomende riviertje, waar zij werden opgewacht door den priester (*datoe*), zijn helper en tal van belangstellenden.

In aller bijzijn werd thans het ritueele beschermingsreinigingsvocht (*anggir pagar parsoesian*) door den datoe gemengd.

Hij bezigde daartoe de volgende ingrediënten:

A. Vijf stuks *oettei moekkoer*, een citroensoort (Mal.: *limau poeroet*), onderscheidenlijk:
   1. *sada naloppou djoengdjoengan* (één uit het hoogste topje van den citroenboom).
   2. *sada na doppak Hataran* (één, die aan den boom naar het Oosten was gekeerd).
   3. *sada na doppak Oetara* (één, die aan den boom naar het Noorden was gericht).
   4. *sada na doppak Pastima* (één, die aan den boom naar het Westen was gekeerd).
   5. *sada na doppak Dangsina* (één, die aan den boom naar het Zuiden was toegewend).

B. Zeven verschillende soorten bladeren en van elke soort zeven stuks. Deze soorten zijn:

1. *sorba salah*; 2. *salah nipi*; 3. *sibalik angin*; 4. *sibalik hoenda*; 5. *sibalik hoemosing*; 6. *sakkil sipilit*; 7. *silandjoejang*.

C. Vier bosjes bloemen, bestaande uit: 1. *roedang sigerger* (een roode bloem); 2. *roedang sigorsing* (een gele bloem); 3. *roedang roehoe-roehoe*, een violette bloem (Ocimum sanctum. L.). Aan elk bosje wordt nog toegevoegd: een geheel toebereid slechts in de lengte gevouwen sirih-pruimpje (*apoeran sajoer*), gele rijst (*boras binorna*) en eenige druppeltjes van de onvermijdelijke *minak saloh* (een olie geperst uit een takje van den citroenboom, dat gebrand werd en daarna op een stuk ijzer gedrukt).

Dit alles was reeds van te voren ter toebereiding aan den priester overhandigd.

A. De citroenen had hij op een bepaalde wijze voorzien van incisies, waarin hij stukjes zeer oude curcuma had gestoken.

1. De uit den top van den boom geplukte citroen kreeg zeven kleine, evenwijdige insnijdingen.
2. De citroen, die aan den boom naar het Oosten was gekeerd, eveneens.
3. De naar het Noorden gerichte citroen was in twee deelen gesneden.
4. Op de schil van de naar het Westen gekeerde citroen was een bepaald afweerteeken (de *bindoe matogoeh*) gesneden.
5. De naar het Zuiden toegewende citroen was in schijfjes gesneden.

B. De zeven verschillende soorten bladeren waren ieder in zeven reepjes gekerfd.

Dit alles bijeen gevoegd in één groote, melkwitte kom, werd vervolgens bewierookt, waarbij het volgende tooverformulier werd uitgesproken:

„Ase toeroen ma hamoedei Debata di atas, manangkih hamoedei „Debata di toroeh, hoemoendoel hamoedei Debata di tongah, satongah „toeroen ham pangoeloebalangkoe, pangoeloebalang ni pandahoepai. „Ase marsapsap marmangmang marmintori mangasap mardahoepa „hoeasap hoedahoepai anggir pagar parsoesian ni booe on, na so „dapot haboeboekan, na so dapot halajoean, na so dapot habangkeian „pinagarankon.“

(Vrij vertaald: „Komt af, Gij Goden der Bovenwereld. Stijgt op, Gij Goden der Onderwereld! Neemt plaats, Gij Goden van het Midden. Blijf zweven beschermgeest van het dorp; beschermgeest van dengene, die de wierook laat branden. Opdat de rook moge

ontstaan, het bezweringsformulier uitgesproken worden, de rook opstijgen, de wierook haar geur verspreiden. Ik berook met wierook dit beschermingsreinigingsmiddel der Prinses, die maagdelijk, onaantastbaar en onsterfelijk, door mij bediend wordt met dit beschermmiddel.")

Toen de bruid aan het riviertje was gearriveerd, nam de priester zeven handenvol zand, waarvan hij aan den oever van het stroompje een hoopje formeerde, waarop de kom werd geplaatst.

De priester kneedde vervolgens alle bestanddeelen dooreen (*pangir*), daaraan met de hand zeven schepjes water toevoegend. Het mengsel werd alsdan gezeefd door het tweede omhulsel van de bloesem van de klapperboom (*salodang*) en zoodoende werd het zuivere, voor het onderhavige doel geëigende wijwater (*anggir pagar parsoesian*) verkregen.

De daarover alsdan ingeroepen zegen luidde als volgt:

„Ase toeroen ma hamoedei Debata di atas, manangkih ma hamoedei Debata di toroeh, hoemoendoel ma hamoedei Debata di tongah, satongah toeroen ham pangoeloebalangkoe, pangoeloebalang ni pagar parsoesian. Ase marsoek sama marsoentabi do ahoe padjongdjong anggir pagar parsoesian ni booe on. Ia goran ni oettei on, ai ma soeansoeanan ni oppoeng botara goeroe, goran ni hoening panilipi on Toean di Haboehoeran, goran ni paranggiran on, si Djotima, goran ni tappeianni on, Poeang Saksak na Idjou, goran ni bah on, si Dajang Loemistang, i hoeloean Radja Manoesoer Goenoeng, i kahean Radja Monggak di Laoet, goran ni sampoeran si Andorang, goran ni batoe si Radja Goemilang, goran ni ari na siang on Radja Djin Ganas, goran ni ari na golap Radja Djin Salemboet, goran ni bittang Radja Djin Katip, pakkon goran ni logou Radja Djin Salioer. Doengma hoeasal nasiam, ase goran ni tanoh gan hapeini Radja Tobal Doenia. Ara-ara doemillah moela djadi, djadi darih kepada Toean-toean manikat maoen di irisan kajoe siramboenei naraskon ahoe toeboeh, mintori sidajang minoellah sonti panoenggoeng, sonti pangori, aselah salamat ahoe i pagari anggir pagar parsoesian on. O simangka homi oelang ipandang ho minakkoe. Ia ipandang ho minakkoe, malahlah malohloh ma ho begoe! O assoebah boeloeh laga, oelang ho maleisei-lissei, ompoeng sinoembah nalanggatan sahoelahoela sabaoebaoe oelang nasiam maniseinisei bani pinagarankon."

(Vrij vertaald: „Komt af, Gij Goden der Bovenwereld! Stijgt op, Gij Goden der Onderwereld! Neemt plaats, Gij Goden van het

Midden. Blijf zweven beschermgeest; geest van het beschermingsreinigingsmiddel. Ik zend dit gebed op en smeek U ootmoedig, verontschuldig mij, dat ik dit beschermingsreinigingsmiddel van deze Prinses toebereid. De naam van de citroen is: plant van den Grootvader Botara Goeroe. De naam van de op de slapen te strijken curcuma is: Heer Dihaboehoeran. De naam van de wijwaterkom is: Si Djotima. De naam van het hoopje zand, waarop de kom wordt geplaatst is: Wit-groene Heer. De naam van dit water is: Si Dajang Loemistang; aan den bovenloop is het de Vorst, die van de bergen daalt; aan den benedenloop de Vorst, die het hoofd boven het zeewater houdt. De naam van den waterval is: Si Andorang. De naam van den steen is: Vorst Goemilang (Schitterende Vorst). De naam van dezen helderen dag is: Vorst wilde Demon. De naam van den duisteren dag is: Vorst Nachtwade. De naam van de ster is: Vorst Demon Katip, mitsgaders de naam van den Wind: Vorst Demon van de klaarte. Reeds heb ik U naar Uw oorsprong doorgrond, voorts moet de naam der aarde waarlijk luiden: Vorst Dikke Wereld.

Het uitvloeiend eerste vruchtwater; het begin van het ontstaan van en tot den mensch; het vastleggen der toekomst, in het Noord-Oosten de door den geest bewoonden Siramboenei-boom, die met mij geboren is, tooverformulier, vrouwelijke geest vertrouwde Gods, Verhevene, Waardige, die Vreeze inboezemt, opdat ik zegen verkrijg van dit beschermingsreinigingsmiddel. O! Simangka Homi, maak mijn olie niet werkeloos. Wanneer Gij mijn olie werkeloos maakt, zult Gij vermorzeld worden, Geest. O! boeloeh laga (een soort bamboe), watervat, Gij moogt niet vervreemden. Vereerde en gevreesde Voorvaderen der verwanten- en aanverwantengroepen, laat niet af van mijn beschermelinge".)

De bruid, voor wie het middel was bereid, nam eindelijk op aanwijzing van den *datoe* vier teugen van het mengsel. Bij den eersten teug boog zij zich diep voorover; bij den tweeden wierp zij het hoofd achterover en blikte naar boven; bij den derden keek zij naar rechts; bij den vierden naar links.

Tenslotte nam de bruid een weinig van het mengsel met de hand uit de kom en bevochtigde daarmede het voorhoofd en haar. Deze handeling werd nagevolgd door den bruidegom en alle familieleden, vrienden en belangstellenden (ook Europeanen), die daaraan wenschten deel te hebben. Voor hen, die zich mede met het wijwater besprenkeld hadden, was een rood-gevederde haan geslacht, in een bamboe toebereid en daarna in stukken gesneden, welke weder in

den vorm van dit dier bijeen gevoegd waren op een oud bord, *pinggan djarodjak* geheeten. Daarbij werden op een melkwitte schaal twee soorten meelkoeken opgediend, de *nitak binonggar* en de *botara goeroe*, alsmede een gekookt ei, de hybiscusbloem (*boenga raja*), gember en wat zout, gewikkeld in een boven het vuur weekgemaakt pisangblad.

Het vorenbeschreven ceremonieel betrof het afhalen van de hooge bruid, waarbij allerlei openbare feestelijkheden plaats vonden.

De eigenlijke sluiting van het huwelijk zou daarna plaats vinden, zonder eenig vertoon. Dit ceremonieel bestaat uit het elkander toereiken van een handvol gekookte rijst en eenige toespijzen, welke handeling met de grootste omzichtigheid behoort te worden verricht, want wanneer een korrel rijst gespild wordt, beteekent zulks den dood van een kind. Hiermede kan pas het huwelijk als voltrokken beschouwd worden.

De Radja van Raja, Toean Gomok, was drie jaren te voren door het Gouvernement als Zelfbestuurder erkend, doch hij was nog steeds niet volgens de adat tot Radja gekroond. Nu hij zich een hoofdvrouw had genomen kon de kroning volgens de adat (*manradjahon*) eenigen tijd daarna plaats vinden, waarbij feestelijkheden en maaltijden voor de bevolking worden aangericht.

Eerst na de verheffing volgens de adat tot Radja van den tegenwoordigen Zelfbestuurder kan de op 1 Januari 1933 overleden vorigen Zelfbestuurder, Toean Kapoltakan, worden ter aarde besteld. Zijn stoffelijk overschot bevindt zich thans nog boven de aarde in een apart huisje (*tandoeran*) en hij wordt verondersteld nog te slapen (*modom*). Thans kan hij de eeuwige rust ingaan.

Ook zijn gemalin, de vorige *pocang bolon*, die eenigen tijd voor den Radja was overleden en die naast haar echtgenoot nog boven de aarde staat, kan, nu er een vervangster is, begraven worden.

TIMOER-BATAKSCH DORPSTABOE VÓÓR DE LADANG-BEPLANTING.

DOOR

G. L. TICHELMAN.

Het *marroboeroboe*, het taboe voor den planttijd van de ladangrijst, is een belangrijk sacraal evenement in het leven van den dorpsbewoner. De dorpsgenooten ondergaan collectief de *roeboe-roboe*, gedurende een onthoudingstijd van zeven dagen, waarin de gemeenschap zich afsluit van de buitenwereld, teneinde zich in rust en evenwicht te brengen, alle disconcerteerende invloeden daardoor te sussen en de booze geesten uit te drijven (*manabari begoe*) en krachteloos (*tawar*) te maken, opdat de rijstoogst zal slagen.

Wanneer de in het algemeen belang geschapen verbodstoestand van *roboe* is aangebroken, verzamelen zich alle bewoners van de kampong op het dorpsplein (*halaman*) in het midden waarvan een ± 1,25 M. lange bamboestaak is opgericht, aan het uiteinde gespleten tot een nest of houder (*sangkak*), waarin een wijwaterkom (*koeali paranggiran*) wordt geplaatst, die het met de gebruikelijke ingrediënten, z.a. citroensap van de *oette moekoer*, curcuma enz. toebereid, de kwade machten verdrijvend, wijwater (*anggir panabari*) bevat.

De dorpspriester plaatst zich alsdan ten overstaan van allen voor de kom en met een heft-loos mes (*pisou tanggal-tanggal*) in het water roerend, spreekt hij luide een gebedsformulier (*tabas*) uit. Er bestaan verschillende van deze formulieren, waarvan een voorbeeld hieronder volgt:

„*Hoeng pagari ma ahoe da na ompoeng, hoepagari pinagaranta. Hoeng iam rodja, iam radja, di boradja di boradja, di bangkolang di bangkoling. Ase ia ma gan hape soeansoeanan ni ompoeng botara goeroe, disoean di batoe rata toeboeh di batoe holing. Na marbonahon gan hape na soeang boentoeboentoe, na marhajoehon siloemadang loemedoeng, na mardangkahkon na manggonoepi deisa na oealoeh, na marrantingkon na soeang sarasara, na marboeloengkon siloemoe-*

joenloejoen, na marpoesoekkon na soeang oeltop-oeltop, na marboengahon sitorponggoengponggoeng, na marboeahkon sitordaoldaol na margotahkon simasiang. Ase masiang masese ma ho oedjaroedjaran ni goeroe marladjar, masiang masese ma ho oedjaroedjaran ni goeroe bolon, sah, tabar! tabar! tabar!"

(Vrij vertaald: *Hoeng!* (Het Boeddhistische „Om!") Beschut mij grootvader, die een afweer inricht voor hen, die mijn bijstand hebben ingeroepen.

Hoeng! iam radja, iam radja, diboradja, diboradja, dibangkolang dibangkoling! (?)

Derhalve de pisang [1]) is de aan den oppersten God gewijde plant, naar men zegt; uitgezet op een effen steen en opschietend op een vuursteen met een onderstam, gelijkend op een heuvel; met een stam, blinkend, gelijk het zonlicht, die takken heeft, welke zich uitbreiden over de acht hemelstreken, die twijgen draagt zoo dicht als bezems, die wuivende bladeren heeft, die spruiten heeft als blaasroeren, die bloesems bezit als over elkander geschoven heuvelreeksen, die vruchten voortbrengt, die van elkander verwijderd zijn, die een helder sap inhoudt.

Zoodat Gij, duistere tooververrichtingen van nog levende en volleerde datoes (die behooren tot onze wederpartijders) wordt weggewischt en een algeheele opklaring (verheldering) intreedt.

Welaan! (*sah* = schaak!) wees krachteloos! wees krachteloos! wees krachteloos!"

De dorpspriester besprenkelt met het wijwater door middel van een kwastje (*pamispisi*) samengesteld uit *silandjoehang*- en hybiscusbladeren, het hoofd van ieder der dorpsgenooten afzonderlijk.

Totdat de roboe-tijd voleindigd is (*sangsang*) is het niet geoorloofd binnen het dorp groene bladeren (z.a. pisang-, kladi-bladeren enz.) zichtbaar te dragen. Ook mag men geen voorwerpen op het hoofd dragen (z.a. brandhout, een kalebas, een aarden pot enz.). Bij de dorpspoort gekomen, moet men de op het hoofd gedragen voorwerpen op den schouder leggen. Niemand mag veldarbeid verrichten en de dagelijksche bezigheden worden beperkt tot het uiterst noodzakelijke. De persoon, die een overtreding ten aanzien der verbodsbepalingen begaat (*tarroboe*), is aansprakelijk voor de kosten die de taboe-periode, de plechtigheid, het feest, medebrengt.

---

[1]) Hierbij wordt wellicht gedacht aan de *galoeh si tabar*, een pisangsoort, die rauw gegeten kan worden.

Gedurende den roboe-tijd worden aan de posten van de dorpspoort (*horbangan*) jonge bladeren van den arènpalm (*lambei gorsing*) bevestigd. De ingang wordt door een specialen waker (*parari*) bewaakt. Wanneer een vreemde het dorp wil binnengaan vraagt hij aan den waker:

„*Malo do masoek hoe hoeta on?*" (Mag ik dit dorp binnengaan?).

Het antwoordt luidt:

„*Begoe do na so siat!*" (Booze geesten mogen niet binnengaan!).

Wichelaars (*datoe's*) en anderen, die een roboe-gebedsformulier kennen, gaan echter zonder meer door de dorpspoort, passeeren den waker en begeven zich direct naar het dorpsplein, waar zij de *tabas* uitspreken. Niet vereischt is, het in het betreffende dorp gebruikelijke gebedsformulier op te zeggen. Men kan van elke andere *roboe-tabas* gebruik maken, wanneer men als buitenstaander het dorp wil bezoeken.

Het is ook toegestaan zich te bedienen van een verkort formulier, bijv.

„*Habang ma lo siboeroek*
„*Sogop hoe pajapaja,*
„*Bajak ma gan hape soehoet*
„*Gabe homa ma sinaraja.*
„*Sah tabar! tabar! tabar!*"

(Vrij vertaald: „Vlieg siboeroek — de kleine, bruine fasant — en laat U neer in het moeras. Dat zij die dit feest — deze plechtigheid — hebben aangericht met hunne helpers gezegend mogen zijn. Welaan! wees krachteloos, wees krachteloos, wees krachteloos — booze, tegenwerkende machten —)".

De gewone man schroomt in den regel om een *tabas* op te zeggen en zich een allure te geven van wichelaar (*datoe*).

Hij, die de kampong betreedt, zonder vorenstaande formaliteiten te hebben vervuld, maakt zich schuldig aan schennis van het roboeverbod (*tarroboe*), met al de gevolgen van dien.

OPMERKINGEN OVER DE CHRONOLOGIE VAN DE OUDSTE GESCHIEDENIS VAN MAJA-PAHIT EN OVER KRTARAJASAJAYAWARDHANA'S REGEERING.

DOOR

C. C. BERG.

I.

TER INLEIDING.

1. De directe gegevens betreffende Kṛtarājasajayawardhana's regeeringstijd zijn schaarsch en moeilijk verstaanbaar. — 2. Niettemin bestaat er omtrent den aard van zijn regeering een vrij positieve opvatting. — 3. Ten onrechte is uit Nāgarakṛtāgama 45, 2, a-b gelezen, dat hij tijdens zijn regeering respect en gehoorzaamheid heeft weten af te dwingen. — 4. De theorie, dat hij rustig en krachtig geregeerd heeft, staat en valt met de juistheid van Poerbatjaraka's reconstructie van de chronologie der oudste Maja-Pahitsche geschiedenis. — 5. Elders naar voren gebrachte bezwaren van algemeenen aard tegen de mogelijkheid om een betrouwbare reconstructie van Javaansche geschiedenis met behulp van jaartallen of chronogrammen in babad-achtige geschriften tot stand te brengen. — 6. De aanleiding tot het instellen van dit nadere onderzoek en de inrichting van het betoog van dit opstel.

1. Wanneer men in Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" de gegevens bestudeert over de oudste geschiedenis van Maja-Pahit[1]), zal men het met den schrijver er dadelijk over eens zijn, dat wij van koning Kṛtarājasajayawardhana heel wat minder afweten dan van rāden Wijaya, al worden deze twee namen ook door één en denzelfden persoon gedragen. Zoo uitvoerig de lotgevallen van den prince en exil geschilderd worden, in de romantische kidung's op de eerste plaats, doch ook op de zooveel koelere koperen platen van de oorkonde van Buṭak, zoo schaarsch en zoo schamel zijn de inlichtingen,

die ons bereiken over den banneling tot koning gewijd. Het is in dit geval voorzeker niet ten onrechte, dat de latere Javaansche traditie den stichter van Maja-Pahit — en zelfs, om hem, zijn opvolgers — is blijven kennen onder zijn prinsennaam, niet als Kṛtarājasajayawardhana dus, doch als Bra-Wijaya.

„Het eenige feit, dat de Pararaton nog geeft....", zegt Krom op p. 369 van den tweeden druk van zijn boek, „is in zoo onduidelijke bewoordingen vervat, dat men het eenerzijds heeft opgevat als een kwijnende ziekte, waaraan hij leed, anderzijds als een volkomen kalme regeering!" In dezelfde alinea lezen wij, dat ook de Nāgarakṛtāgama over dezen tijd ons niet inlicht, terwijl bovendien opgemerkt had kunnen worden, dat de oorkonden eveneens zwijgen; de zoo uitvoerige oorkonde van Buṭak, waaruit ons het optreden van Kṛtarājasajayawardhana blijkt, is ook meteen het laatste levensteeken, dat ons van hem langs dezen weg bereikt heeft.

2. Toch heeft zich een vrij positieve opvatting omtrent den aard van de regeering van Maja-Pahit's eersten vorst gevormd. Krom spreekt, nog steeds in dezelfde alinea, van een „rustige regeering", en hij geeft ook meteen het argument, waarop deze meening steunt: „te oordeelen naar de onlusten, die onmiddellijk na 's konings dood uitbraken, was die rust o n g e t w ij f e l d [spatiëering van mij, B.] slechts te danken aan de krachtige hand van den vorst zelf, die aan de ontevredenheid geen gelegenheid gaf zich openlijk te uiten".

Over de omstandigheden, waaronder zich deze ontevredenheid wèl geuit heeft, lezen wij vervolgens bij hem twee bladzijden verder: „Jayanagara's regeering vormt met een aaneenschakeling van beroeringen en opstanden een sterke tegenstelling tot die zijns vaders. Dat de jonge koning zoo spoedig en zoo veel reden tot ontevredenheid zou hebben gegeven, is minder waarschijnlijk dan dat de ontevredenheid reeds lang bestond, doch onder het bewind van Kṛtarājasa geen gelegenheid had gevonden om zich te uiten. Mogen wij den Pararaton gelooven, dan is van die onlusten ten deele de onbevredigde eerzucht van Kṛtarājasa's krijgsmakkers de oorzaak; zij hadden indertijd lief en leed met hem gedeeld, rekenden derhalve op overeenkomstige belooning in positie en invloed, hadden niet verkregen wat zij meenden te mogen verwachten en — zoo kan men tusschen de regels door lezen — zagen nu na 's konings dood de kans schoon om zichzelf schadeloos te stellen, waar zij niet langer den krachtigen Kṛtarājasa doch den jeugdigen onervaren Jayanagara tegenover zich hadden".

En ten slotte lezen wij op p. 372—373: „.... van Jayanagara's geschiedenis .... (is) de .... in den Pararaton hoogst verwarde chronologie .... gelukkig dank zij Poerbatjaraka's .... onderzoek[2]) in hoofdzaak terecht gebracht. De onbetrouwbare jaartallen voorloopig terzijde latend, doch vasthoudend aan de afstanden in jaren, die de gebeurtenissen scheiden, en op dien grondslag terugrekenend, komt hij tot een alleszins aannemelijk schema, hetwelk ook hieronder gevolgd is. De eerst vermelde episode, vallende drie jaar vóór een gebeurtenis van 1311, moet in het allereerste begin van de nieuwe regeering gesteld worden* en niet, zooals de Pararaton het doet voorkomen, 17 jaar na Jayanagara's troonsbestijging. De beroeringen hebben tegelijk met het nieuwe bewind een aanvang genomen. Bedoelde eerst vermelde episode (Par. p. 125) is de opstand van Rangga Lawe". Bij * teekent Krom dan nog aan, dat men de jaartallen 1309 en 1311 voor resp. de Paranggalawe en een andere in de Pararaton medegedeelde gebeurtenis — den opstand van Sora — kan handhaven ondanks het feit, dat de Pararaton in 25, 21 van een *hĕlĕt tigang tahun* spreekt, door te vermoeden, dat de afstand tusschen aanvang 1309 en einde 1311 berekend is geworden, terwijl hij er verder geen bezwaar tegen heeft om zich bij een vroegere opmerking van schrijver dezes aan te sluiten, dat de opstand van Rangga-Lawe nog wel onder de regeering van Kṛtarājasajayawardhana begonnen kan zijn.

Laten wij een enkel détail van hetgeen hierboven geciteerd is geworden ter nadere bespreking nog even ter zijde, dan kunnen wij zeggen, dat uit de geciteerde passages, gezien ook haar context, blijkt, dat Krom de verhouding van de regeeringsperiode van Kṛtarājasajayawardhana tot die van Jayanagara als volgt ziet:

In overeenstemming met de berekening van Poerbatjaraka stelt hij den eersten opstand tegen den koning van Maja-Pahit in het begin van den regeeringstijd van Jayanagara of op zijn vroegst tegen het einde van den regeeringstijd van Kṛtarājasajayawardhana. Uit de daarmee samenhangende fixatie van de data der overige opstandige bewegingen na 1309 volgt, bij gebrek aan gegevens omtrent andere opstanden dan de in de Pararaton vermelde, dat de regeering van Kṛtarājasajayawardhana vrij van opstanden gebleven moet zijn, en hieruit volgt weer — daar bij ontstentenis van gegevens, die op een exceptioneele oorzaak van deze rust wijzen, de meest voor de hand liggende verklaring aanvaard dient te worden —, dat Kṛtarājasajayawardhana in staat geweest moet zijn om de orde in zijn rijk voldoende te handhaven.

Wij krijgen dan deze tegenstellingen: vóór 1309 heerschte er vrede in het rijk van Maja-Pahit, na 1309 de geest van den opstand; de vader Kṛtarājasajayawardhana was een krachtige figuur, een bekwaam en ervaren monarch, de zoon Jayanagara echter had, jong en onervaren als hij was, de grootste moeite om ontzag af te dwingen; en, impliciet, de raadselachtige woorden *orĕmira awihĕn* van Pararaton 25, 1 zijn door Poerbatjaraka juist vertaald geworden met „Gedurende zijn [= Kṛtarājasajayawardhana's] regeering was de rust volkomen", doch geen reden bestaat er om de interpretatie van Jonker te aanvaarden, „Gedurende de jaren zijner regeering leed hij aan een kwijnende ziekte" [3]).

3. Nu zou men, in aansluiting bij en ter bekrachtiging van de hierboven gereleveerde uiteenzetting van Krom, deze opmerking kunnen maken:

De wetenschap, dat Kṛtarājasajayawardhana een rustige regeering heeft genoten, behoeft niet louter op een conclusie uit een met behulp van andere feiten geconstrueerde redeneering te berusten, want Nāgarakṛtāgama 45, 2, a-b kenmerkt Kṛtarājasajayawardhana's regeering ipsis verbis als rustig en ordelijk, blijkens Kern's vertaling van

satĕwĕk nṛpa Kṛtarājasajayawardhana siniwi
saYawakṣiti maluyātutur atisādara n umarĕk

met: „Al den tijd dat Koning Kṛtarājasa Jayawardhana heerschte, was 't gansche land Java gehoorzaam en maakte met zeer grooten eerbied zijn opwachting" [4]), of blijkens die van Poerbatjaraka [5]): „Gedurende de regeering van koning Krĕtarājasa Jayawarddhana was geheel Java weer gehoorzaam en onderdanig en maakte eerbiedig zijn opwachting".

Maar deze opvatting, voor het eerst door Poerbatjaraka uitdrukkelijk naar voren gebracht, voor zoover ik weet [5]), berust op een misverstand. In een vorig opstel [6]) heb ik op deze Nāgarakṛtāgama-plaats reeds even de aandacht gevestigd, toen ik bij een bespreking van de verschillende loci, waar het woord *tĕwĕk* voorkomt, tot de conclusie kwam, dat *tĕwĕk* geen tijdsduur van grootere of kleinere lengte aanduidt, doch veeleer het feit van het optreden van een verandering in een complex van omstandigheden, dat een geheel nieuwen toestand tot gevolg heeft. In overeenstemming met deze opvatting vertaalde ik Nāgarakṛtāgama 45, 2, a-b aldus: „Op hetzelfde oogenblik, dat Kṛtarājasajayawardhana als vorst gehuldigd werd, was het gansche land Java weer goed bij het verstand, en zeer eerbiedig was

het, dat het hem zijn opwachting maakte". En ik teekende daarbij aan, dat het klaarblijkelijk de bedoeling van den dichter geweest is te zeggen, dat Java te voren in verblinding en zinsverbijstering Jaya-Katwang gehuldigd had, doch dat het thans weer tot bezinning gekomen was en den vorst huldigde, die als eenige recht daarop had [7]. Nāgarakṛtāgama 45, 2, a-b is dus, volgens deze behoorlijk geadstrueerde opvatting, geenszins bedoeld als een beschrijving van den aard van Kṛtarājasajayawardhana's regeeringstijd, doch veeleer als een mededeeling van het feit, dat er in 1216 Çāka een verbetering in het gedrag en in het begrip der Javanen heeft plaats gevonden, een verbetering, die in het optreden van Kṛtarājasajayawardhana als vorst haar beginpunt en haar oorzaak vond.

Nu zou men ook na deze laatste verklarende toevoeging nog kunnen zeggen, dat deze „bekeering" van het Java van 1216 Çāka een houding van gehoorzaamheid aan den koning t ij d e n s diens regeering impliceert. Jawel, maar dat zou dan toch een conclusie van ons zijn, want in den Nāgarakṛtāgama-tekst zelf staat het niet. En zulk een conclusie zou bovendien slechts van waarde zijn, indien niet de eeuwen door de eed van trouw, om zoo te zeggen, voornamelijk bestaan had om door den eersten den besten revolutionnair geschonden te worden. Neen, uit Nāgarakṛtāgama 45, 2, a-b komt men omtrent de wijze, waarop de eerste vorst van Maja-Pahit na zijn veelbelovende debuut zijn land bestuurd heeft, niets te weten, en voor zoover Poerbatjaraka's vertaling van het *orĕmira awihĕn* van Pararaton 25, 1 op zijn interpretatie van Nāgarakṛtāgama 45, 2, a-b berust, moeten wij dus zeggen, dat zij op een verkeerden grondslag staat.

4. Welke conclusie er in het betoog van de vorige pericope ligt opgesloten, behoeft nauwelijks nog uitdrukkelijk gezegd te worden. De voorstelling, die wij van de regeering van Kṛtarājasajayawardhana hebben, blijkt voornamelijk te berusten op Poerbatjaraka's reconstructie van de chronologie van de oudste geschiedenis van Maja-Pahit, en met name van de regeeringsperiode van koning Jayanagara. Uiteraard heeft daarom elke twijfel aan de juistheid van deze reconstructie en van de argumenten, waarop zij berust, tevens te beteekenen, dat men de m o g e l ij k h e i d aanvaardt om de eerste decennia der Maja-Pahitsche geschiedenis in een ander licht te zien dan Krom het heeft gedaan, terwijl omgekeerd elke aanwijzing omtrent den toestand van het Maja-Pahitsche rijk tusschen 1294 en 1309, die wij uit een andere bron dan de Pararaton mochten ver-

krijgen, vanzelf het karakter aanneemt van een argument vóór of tegen Poerbatjaraka's reconstructie.

Daarbij valt dan nog te overwegen, 1° dat door het bijzondere karakter van de ons beschikbare gegevens de regeeringsperioden van Kṛtarājasajayawardhana en van Jayanagara voor ons een eenheid vormen, en dat men zich aan het gevaar van overijlde gevolgtrekkingen blootstelt, wanneer men bij een poging om één feit uit de periode van 1294 tot omstreeks 1316 vast te stellen niet voldoende rekening zou houden met alle andere gegevens, die voor dit tijdvak ter beschikking staan; 2° dat men, wanneer men zich een oordeel wil vormen over den zin en over de waarde van bepaalde gegevens, die de Pararaton ons verstrekt, er niet van buiten kan om tegenover dit merkwaardige geschrift in het algemeen zijn standpunt te bepalen.

5. Dit laatste verdient reeds in deze inleiding verduidelijkt te worden.

In verschillende vorige publicaties heb ik gelegenheid gevonden om opmerkingen te maken omtrent den aard der Pararaton-gegevens. In mijn dissertatie en in de zich daarbij aansluitende opstellen [8]) heb ik de opvatting verdedigd, dat de Pararaton niet de bron is van de verhalen, die wij in de zoogenaamde Middel-Javaansche historische gedichten vinden, doch dat het boek veeleer in bepaalde gedeelten den inhoud van de historische gedichten, die in den tijd van den auteur der Pararaton bestonden — en die in détails van de ons thans bekende gedichten verschild kunnen hebben —, beknopt weergeeft. Dit beteekent, dat men de gegevens der gedichten zou kunnen gebruiken om den Pararaton-tekst beter te verstaan, en dat men, wanneer de lezingen van elkander afwijken, het recht kan hebben om aan de lezing der gedichten de voorkeur te geven boven de lezing der Pararaton. Het beteekent natuurlijk niet, dat aan de zoogenaamde Middel-Javaansche historische gedichten nu ook altijd een grootere waarde toegekend zou mogen worden dan aan de Pararaton, en wanneer men dat uit mijn betoog gelezen heeft, heeft men het misverstaan.

Hield ik in de hierboven bedoelde publicaties vooral het oog op het parallellisme tusschen de zoogenaamde Middel-Javaansche historische gedichten en de Pararaton, in latere opstellen [9]) heb ik mij, na de gelegenheid te hebben gevonden om de grenzen der Javaansche historische litteratuur hier en daar scherper af te bakenen, de vraag gesteld, waar de chronologie der statische Javaansche letterkunde vandaan komt, en welke waarde wij aan haar chronologische data

moeten toekennen. Verschillende feiten en overwegingen brachten mij — in het voetspoor van Brandes trouwens — tot de opvatting, dat vele chronogrammen en jaartallen eerst geruimen tijd post facta vastgesteld zijn geworden, en wel door geschiedschrijvers, die soms uit weetgierigheid, soms echter in het belang der door hen verrichte ambtelijke werkzaamheden den loop der vroegere gebeurtenissen hadden pogen te achterhalen. De aldus verworven opvatting hield in, dat ik, zonder de mogelijkheid, dat de Javaansche geschiedkundigen hun rekensommen herhaaldelijk juist gemaakt hebben, te verwerpen, in het algemeen sceptisch kwam te staan tegenover alle niet door contemporaine of coaeonale auteurs gefixeerde jaartallen, maar dat ik niettemin voor den auteur der Pararaton een aanzienlijk hoogeren graad van betrouwbaarheid moest aannemen dan voor den schrijver der Babad Tanah Jawi bij voorbeeld. Met betrekking tot de Pararaton lijkt het mij het best, dat wij ieder chronogram, ieder jaartal en ieder ander chronologisch gegeven op eigen verdiensten toetsen; blijkt het dan niet uit van elders bekende gegevens onjuist te zijn, dan kunnen wij het voorshands aanvaarden, doch in het bewustzijn, dat degene, die het gefixeerd heeft, zich in die gevallen, waarin berekening plaats heeft gevonden, gemakkelijk eenige jaren misrekend kan hebben.

6. Het spreekt vanzelf, dat alwie de opvatting van de vorige alinea aanvaardt, min of meer sceptisch zal komen te staan tegenover alle pogingen om de chronologie van de Maja-Pahitsche geschiedenis met behulp van Pararaton-gegevens te reconstrueeren, met inbegrip van die van Poerbatjaraka. Het zou echter overdrijven aan den anderen kant zijn, wanneer men nu verder de bestudeering van alle niet van elders bekende of bevestigde Pararaton-gegevens achterwege zou laten. Aan een opzettelijk onderzoek naar de waarde van de chronologische gegevens der Pararaton betreffende de eerste decennia der Maja-Pahitsche geschiedenis bestaat nog steeds wel eenige behoefte, mits het dieper ga dan Poerbatjaraka's studie van 1914 en men de bespreking uitbreide tot alle gegevens en argumenten, die voor het onderzoek van belang geacht moeten worden.

Dat ik in de volgende bladzijden dit onderzoek instel, heeft zijn directe aanleiding in het volgende gevonden. Bij het bestudeeren van de waarde en de beteekenis van de Pararaton- en Nāgarakṛtāgama-gegevens omtrent het leven, den dood en het voortbestaan van koning Kṛtanagara [10]) kwam ik voor de moeilijkheid te staan, dat volgens een gangbare opvatting blijkens de woorden *hĕlĕt pitu-wĕlas tahun*

adĕg ing dharma lawan paranggalawe, „zeventien jaren lagen er tusschen den bouw van het heiligdom en den opstand van Rangga-Lawe", van Pararaton 25, 5 Kṛtanagara's bijzettingsheiligdom Pūrwa-Patāpan in het jaar van zijn dood, 1292 A.D., gesticht zou moeten zijn geworden, aangezien men 1309 als het jaar van den opstand van Rangga-Lawe beschouwde en den bouw van het heiligdom als de eerste der twee in Pararaton 25, 5 genoemde gebeurtenissen. De onwaarschijnlijkheid nu van deze consequentie bracht mij er toe om de verschillende Pararaton-gegevens, die op de oudste geschiedenis van Maja-Pahit betrekking hebben, nog eens nauwkeurig te bezien en te overwegen.

Het resultaat hiervan was drievoudig. In de eerste plaats bleek het inderdaad mogelijk om voor de stichting van Pūrwa-Patāpan een jaartal te berekenen, dat beter past bij hetgeen wij van de stichting van andere bijzettingsheiligdommen weten. In de tweede plaats werd er een weg gevonden om de Pararaton-data betreffende de oudste geschiedenis van Maja-Pahit anders te groepeeren en de geschiedenis van Kṛtarājasajayawardhana en die van Jayanagara in een ander licht te stellen. En in de derde plaats bleek het mogelijk om de aldus opnieuw gegroepeerde gegevens op een verrassende wijze in overeenstemming te brengen met een verhaal, dat ons de auteur der Babad Tanah Jawi opdischt, en om vervolgens van den weeromstuit ook dit Babad-verhaal in een ander licht te gaan zien.

Dit drievoudige resultaat leek mij, ondanks het feit, dat het geenszins positief is, doch ruimte laat voor twijfel en voor nieuwe vraagteekens, belangrijk genoeg om het, mèt de argumenten en overwegingen, die er toe geleid hebben, voor te leggen aan degenen, die belangstelling hebben voor de letterkunde en de geschiedenis van het oude Java. De in dit opstel behandelde stof zal ik over drie hoofdstukken verdeelen: in het eerstvolgende zal ik, in overeenstemming met mijn uitgangspunt, een aantal opmerkingen maken omtrent de chronologische gegevens der Pararaton, die op de eerste decennia der Maja-Pahitsche geschiedenis betrekking hebben; in het daarop volgende hoofdstuk zal ik, voor zoover zulks mogelijk is, de kwestie van den aard van Kṛtarājasajayawardhana's regeering, van zijn beteekenis als koning en van zijn verhouding tot zijn opvolger bespreken; en in het vierde hoofdstuk zal ik trachten te bewijzen, dat aan de Pararaton-passage over den opstand van Rangga-Lawe een zoodanige redactie gegeven kan worden, dat zij met de conclusies van de hoofdstukken II en III niet langer in strijd is. Wat het hier-

boven vermelde verhaal der Babad Tanah Jawi betreft, in dit opstel zal ik er niet te diep op ingaan, aangezien zulks weinig zin heeft, nu ik er hier niet een onderzoek van de geheele Babad Tanah Jawi of van een bepaald aspect er van aan verbinden kan; den belangstellenden lezer mag ik wel verwijzen naar hoofdstuk III van mijn opstel over de Javaansche geschiedschrijving, dat in de door Dr. F. W. Stapel uit te geven „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië" opgenomen zal worden.

II.

HET TIJDSTIP VAN DEN OPSTAND VAN RANGGA-LAWE.

§ 1.

De drievoudige dateering van de Paranggalawe in de Pararaton.

De opstand van Rangga-Lawe wordt in de Pararaton driemaal chronologisch gefixeerd: één keer absoluut, n.l. door het chronogram van 25, 15, *Paranggalawe i çāka kuda-bhūmi-pakṣa-ning-wong,* waaraan twee handschriften [11]) nog het correspondeerende jaartal 1217 toevoegen, één keer relatief, n.l. door de woorden van 25, 5, die wij hierboven aangehaald hebben, en ten slotte nog een derden keer op een wijze, die iets heeft van een absolute en ook iets van een relatieve dateering, n.l. door het gebruik van de woorden *hĕlĕt tigang tahun Paranggalawe lawan Pasora* in 25, 21, waarop enkele regels verder, in 25, 22-23, volgt, dat Sora omgekomen is *„i çāka babatangan-wong, 1222".*

Men zou zoo zeggen, dat een drievoudige dateering toch wel afdoende kon zijn. In ons geval echter vindt het spreekwoord bevestiging, dat overdaad schaadt, want er is eenig passen en meten noodig om de drie data met elkander in overeenstemming te brengen.

Beginnen wij met nader onder het oog te zien, hoe de datum, dien de Pararaton voor den opstand van Rangga-Lawe geeft, in harmonie gebracht zou kunnen worden met de détails omtrent den opstand van Sora in Pararaton 25, 21-23.

§ 2.

Paranggalawe, Pasora en Pajurudĕmung.

1. Poerbatjaraka's interpretatie van het chronogram van Pararaton 25, 22-23. — 2. Tegen de juistheid van zijn interpretatie pleit, dat het chronogram ondoorzichtig zou zijn en dat er geen woord ba bestaat. — 3. Het tegen-argument, dat het chronogram anders niet te verklaren zou zijn, is niet houdbaar. — 4. Het overgeleverde jaartal 1222 van Pararaton 25, 23 herwint zijn waarde, zoodra Poerbatjaraka's interpretatie aanvechtbaar wordt. — 5. Tegen Poerbatjaraka's verklaring verzet zich ook de rangschikking van de mededeelingen van Pararaton 25, 21-28. — 6. Terwijl Poerbatjaraka twee Pararaton-gegevens als onbruikbaar moet verwerpen, kan zijn opponent alle schijnbare tegenstelling tusschen de betrokken Pararaton-gegevens onderling vrij gemakkelijk opheffen. — 7. Conclusie.

1. In de tweede uitgave van de Pararaton heeft de uitgever op p. 126, regel 2, achter het jaartal 1222, dat men ook in de eerste uitgave vermeld vindt, de toevoeging geplaatst: „[lees 1233]", en in noot 2 op p. 126, die deze toevoeging moet verduidelijken, leest men: „Verbetering van Poerbatjaraka. *baba* is Oud-Jav. *wâ-wâ*, d.i. vonk-vonk, dus 33".

Poerbatjaraka's gedachtengang is duidelijk. In zijn opstel „De dood van Raden Wijaya, den eersten koning en stichter van Majapahit" in deel 56 van het „Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde", p. 143 sqq., heeft hij voor het eerst de opvatting verdedigd, dat men zoowel het overlijden van Kṛtarājasajayawardhana als den opstand van Rangga-Lawe in het jaar 1309 zal hebben te stellen, en wel den opstand na het overlijden van dien koning en derhalve in het begin van de regeering van koning Jayanagara. Wanneer de mededeeling van de Pararaton juist is, dat er drie jaren tusschen den opstand van Rangga-Lawe en dien van Sora verloopen zijn, moet uiteraard het overgeleverde jaartal 1222 Çāka van Pararaton 25, 23 als onjuist verworpen worden, zoodra men den opstand van Rangga-Lawe in 1309 A.D. stelt. Met een jaartal 1233 Çāka, d.i. 1311 A.D., zou men echter desnoods wel uitkomen, n.l. wanneer men zou aannemen, dat de opstand van Rangga-Lawe in het begin van

1309 en die van Sora tegen het einde van 1311 heeft plaats gehad. En aangezien nu de Javaansche cijferteekens voor 2 en 3 veel overeenkomst met elkaar vertoonen, en zich de mogelijkheid voordoet om het cijfer 3 in verband te brengen met de lettergreep *ba-* van het *babatangan* in het chronogram van Pararaton 25, 23, dat bij het cijferjaartal behoort, acht Poerbatjaraka de gissing gerechtvaardigd, dat het jaartal 1222 van Brandes' tekst door een vergissing van een of anderen afschrijver ontstaan is uit een oorspronkelijk cijferjaartal 1233.

Voor deze gissing lijkt op het eerste gezicht veel te zeggen. Niet alleen schijnt de gelijkstelling van *ba* aan 3 een gelukkige vondst en bereikt Poerbatjaraka door een geringe verandering overeenstemming tusschen den tekst van Pararaton 25, 23 en het resultaat van zijn studie van 1914, maar bovendien sluit na zijn correctie de tekst van Pararaton 25, 23 zich alleszins behoorlijk aan bij dien van 25, 27-28, volgens welken de groote (Pa)lungge-uitbarsting twee jaar na het optreden van Jayanagara en tevens in 1311 A.D. gesteld kan worden, en bij dien van 25, 28-29, volgens welken de geschiedenis met Juru-Dĕmung twee jaar na die van Sora en bovendien in 1235 Çāka, d.i. in 1313 A.D., te fixeeren is.

2. Ondanks de voordeelen, die Poerbatjaraka's verbetering biedt, kan ik van de juistheid er van toch niet overtuigd zijn. Toegegeven zij, dat een afschrijver uit slordigheid het cijferteeken voor de 2 in de plaats van een oorspronkelijk cijferteeken voor de 3 gesteld kan hebben, zoodra hem niet meer duidelijk was, dat *ba* de getalwaarde „drie" had, zooals wij voor het oogenblik zullen aannemen. Maar een moeilijkheid, die door Poerbatjaraka's correctie niet uit den weg geruimd wordt, is, dat bij zijn interpretatie de sĕngkala in ieder geval zeer o n d o o r z i c h t i g zou blijven en misschien ook z i n l o o s.

O n d o o r z i c h t i g, omdat de Javaansche geleerden, aan wie wij de chronogrammen der Pararaton te danken hebben, en althans de Javanen en Baliërs, door wie de Pararaton gelezen werd, nauwelijks zoo ingenieus geweest kunnen zijn als Poerbatjaraka, die in 1914, na een halve eeuw van Westersch-methodische beoefening van het Oud-Javaansch, het *ba-* van *babatangan* aan het Oud-Javaansche *wā* gelijk kon stellen.

Voor zoover ik uit de woordenboeken kan opmaken, komt *ba* in de beteekenis van „vuur" of „vonk" of iets dergelijks noch in het Oud-Javaansch, noch in het Balisch voor. In het „Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek" vindt men s.v. *wā* (III, 443a) als

grondwoord opgegeven *wā* of *wa*, „gloeiende kool", als afleiding van dit grondwoord alleen een adjectief *awā*, en als woorden, waarnaar verwezen kan worden, *wangba*, *wâwâ*, *wâñwâ*, *mâwâ* en *bāā*. S.v. *wangba* (III, 637b) vindt men slechts een combinatie *apuy wangba* voor Sut. 57, zonder vertaling en zonder commentaar, en s.v. *baha* (IV, 830a) het Balische *baha* of *bāā*, „gloeiende kool", met een aantal correspondeerende woorden uit andere talen, waaruit men kan opmaken, dat het Oud-Javaansche *wā* via *waa* of *waha* tot een oervorm **wara* te herleiden is, doch geen enkelen vorm *ba*. Het woord *baba* ontbreekt geheel, en s.v. *wawa* vindt men slechts vormen, die bij *wawa* = „dragen", „bij zich hebben", behooren. Juynboll's „Oud-javaansch-Nederlandsche Woordenlijst" levert daarnaast niets nieuws op, evenmin als van Eck's „Eerste Proeve van een Balineesch-Hollandsch Woordenboek" [12]). Gericke-Roorda's „Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek" geeft s.v. *wawa* (II, 44) de woorden *wawa* en *wangwa* op in de beteekenis „gloeiende, brandende kool". S.v. *ba* (II, 641) vindt men daar wel is waar een verwijzing naar *wa*, doch de beteekenissen, die voor het Kawi-woord *ba* gegeven worden, „helder", „klaar", „ruim", „helder uitzicht", hebben met „gloeiende kool" slechts weinig te maken; zij hebben, wel te recht, het vermoeden aan de hand gedaan [13]), dat dit *ba* met Sanskṛt *bhā*, „schijn", „licht", „glans", samenhangt, aan welk woord intusschen de getalwaarde 3 niet toekomt.

Is het nu waarschijnlijk, dat de gemiddelde ontwikkelde lezer van de Pararaton omstreeks 1500 het woord *babatangan* gesplitst heeft in *ba* + *ba* + *tangan*, bij het als zelfstandig woord niet bestaande *ba* gedacht heeft aan een overoud Javaansch woord *wā*, dat op zijn beurt reeds lang in onbruik of althans in zeer zeldzaam gebruik, en slechts in de afleiding *awā* iets gewoner was, en dat hij dan via „gloeiende kool" tot „vuur" en vandaar weer tot „drie" is gekomen? Mij dunkt, dat men op deze vraag bezwaarlijk zonder meer een bevestigend antwoord kan geven, en dat men de interpretatie van Poerbatjaraka op zijn minst dubieus moet achten. Wanneer chronogrammen geheime aanduidingen van jaartallen waren, zou dit chronogram als aanduiding van het jaar 1233 bijzonder geslaagd kunnen heeten. Doch wanneer zij een middel vormen om jaartallen onverbasterd over te leveren aan het nageslacht, en zelfs wanneer men er niet louter een mnemotechnisch hulpmiddel, doch ook het product van het speelsche dichterlijke vernuft in wil zien [14]), moet men toch wel òf deze sĕngkala, bij Poerbatjaraka's interpretatie, mislukt noemen,

òf Poerbatjaraka's interpretatie astutius quam verius achten.

Zinloos wellicht ook, want uit „gloeiende kool" — „gloeiende kool" — „handen" — „mensch" of „diverse gloeiende kolen" — „handen" — „mensch" is moeilijk een volzin of althans een redelijke combinatie van begrippen te halen. Wanneer wij bedenken, dat verschillende chronogrammen van de Pararaton een zinspeling bevatten op de beschreven en/of te fixeeren gebeurtenis, en op grond daarvan aannemen, dat de Pararaton-chronogrammen in het algemeen wel een bepaalden zin gehad zullen hebben [14]), zouden wij ook uit dezen hoofde tegenover Poerbatjaraka's opvatting min of meer sceptisch kunnen staan.

Intusschen dient erkend te worden, dat de waarde van dit laatste argument niet zoo bijzonder groot is. Want in de eerste plaats zou opgemerkt kunnen worden, dat, zelfs indien de zinrijkheid van een groot aantal Pararaton-chronogrammen aangetoond zou kunnen worden, daaruit nog niet noodwendigerwijze zou behoeven voort te vloeien, dat zinlooze chronogrammen onecht of corrupt zijn, omdat zinlooze chronogrammen in den Oud-Javaanschen tijd in ieder geval in gebruik geweest zijn [15]), en omdat derhalve de mogelijkheid bestaat, dat de auteur der Pararaton de twee typen chronogrammen door elkaar gebruikt heeft. En in de tweede plaats is het, op grond van wat wij van elders weten [16]), niet zeker te achten, dat de indeeling van het klankencomplex *ba-ba-ta-ngan-wong* in woorden naar den begripsinhoud van het geheel parallel moet hebben geloopen met de indeeling er van in woorden zóó, dat er een reeks van cijferwaarden ontstond. Wanneer men *babatangan wong* zou vertalen als „waaromtrent door iemand [c.q. door sommige menschen] een voorspelling gedaan, een vermoeden geuit was geworden" [17]), en het chronogram — om maar eens een mogelijkheid te noemen — zou interpreteeren als: „[Sora leed de nederlaag], zooals men wel vermoed had, zooals [door een of andere(n) heilige] voorspeld was geworden", dan zou er van zinloosheid geen sprake behoeven te zijn, terwijl dan niettemin voor de berekening der cijferwaarde de mogelijkheid zou blijven bestaan om *ba-ba-tangan* in plaats van *babatangan* te lezen.

Wat de beide overwegingen van de vorige alinea waard zijn, zal slechts op grond van een speciaal daartoe ingesteld onderzoek uit te maken zijn. Zoolang dat niet heeft plaats gevonden, doen wij echter het verstandigst de kwestie van den begripsinhoud van het chronogram van Pararaton 25, 22-23 buiten beschouwing te laten, en tegen Poerbatjaraka's opvatting alleen het argument van de

ondoorzichtigheid er van en van de onbruikbaarheid van het niet-bestaande woord *ba* te laten gelden.

3. Na en tegenover hetgeen in de vorige pericope gezegd is geworden, zou men de opmerking kunnen maken, dat Brandes voor het *baba-* van *babatangan,* dat hij als aanduiding van 2—2 heeft opgevat, geen verklaring aan de hand heeft gedaan [18]), en dat er ook in de woordenboeken voor de veronderstelling, dat in *ba,* in *baba* of desnoods in *babat* [19]) een zinspeling op de getalwaarde „twee" ligt opgesloten, nergens een aanknoopingspunt gevonden kan worden. Wanneer men echter aan deze opmerking de conclusie zou willen verbinden, dat Poerbatjaraka's opvatting, die althans behoorlijk geadstrueerd kan worden, dan toch in ieder geval de meeste kans heeft om juist te zijn, zou men, naar het mij voorkomt, te ver gaan.

Immers, in de eerste plaats hebben wij terdege rekening te houden met de mogelijkheid, dat het chronogram niet goed overgeleverd is geworden, of dat de context corrupt is geraakt of zelfs door een of anderen afschrijver opzettelijk gewijzigd is geworden, aangezien er slechts een luttel aantal regels vóór ons chronogram eveneens een corrupte passage voorkomt [20]), en een twintigtal regels voorbij onze sĕngkala wederom een zeer zeker corrupt geraakt of later ingevoegd chronogram, zooals wij elders nog eens hopen te kunnen aantoonen [21]).

En in de tweede plaats kan *ba* wellicht via *bhā* aan „twee" gelijkgesteld worden, omdat men van Sanskṛt *çauca,* „glans", „helderheid", „reinheid", gekomen is tot het huidige Javaansche *sotya* = „oog" = „twee", en de Sanskṛt woorden *çauca* en *bhā,* zoo al niet synoniem, dan toch in ieder geval semasiologisch nauw aan elkander verwant zijn. Wel is waar zou ik mij op deze interpretatie van de eventueele getalwaarde van *ba* nog niet gaarne vastleggen, omdat zij natuurlijk in zekere mate gezocht is, maar ik breng deze mogelijkheid niettemin naar voren om duidelijk te laten uitkomen, dat wij geenszins Poerbatjaraka's verklaring als eenige mogelijkheid behoeven te accepteeren; ten slotte is de keten „*ba* — *wā* — *agni* — d r i e" bezwaarlijk veel solieder te achten dan de keten „*ba* — *bhā* — *çauca* — *sotya* — t w e e"!

4. Onder deze omstandigheden heeft het feit, dat de tekst van Pararaton 25, 23 in alle handschriften het cijferjaartal 1222 heeft, toch ook zijn beteekenis. Indien het zoo was, dat *ba-ba-tangan-wong* zonder eenigen twijfel aan 1-2-3-3 gelijk te stellen ware, zou men over het bezwaar, dat de overgeleverde tekst het cijferjaartal 1-2-2-2 heeft, op grond van de hierboven vermelde overweging wel heen kun-

nen stappen. Wanneer echter de interpretatie van het chronogram, die Poerbatjaraka gegeven heeft, op een ernstig bezwaar stuit en er andere mogelijkheden van interpretatie blijken open te staan, behoudt het cijferjaartal uiteraard zijn waarde. Niet zulk een waarde, dat men op het cijferjaartal alleen een theorie zou kunnen bouwen, maar toch zeer zeker een voldoende waarde om eventueel den doorslag te kunnen geven, wanneer overigens de argumenten pro en contra elkaar in evenwicht houden.

5. Er is nog een ander bezwaar tegen Poerbatjaraka's opvatting in te brengen.

Gesteld, dat hij gelijk had, dan zou de Pararaton in de passage 25, 21-28 mededeelingen doen in de volgende volgorde:

> Sora overwonnen in 1233;
> Nambi door Mahāpati belasterd;
> Nambi vindt in zijns vaders ziekte aanleiding om verlof aan te vragen en naar Lumajang te vertrekken;
> Nambi keert niet naar Maja-Pahit terug, doch versterkt zijn gebied;
> Wīrarāja sterft;
> Jayanagara is thans twee jaar koning;
> de (Pa)lungge-eruptie, in 1233.

De eenig redelijke interpretatie hiervan ware: aan te nemen, dat al deze gebeurtenissen zich volgens de opvatting van den auteur van de Pararaton afgespeeld hebben in 1233 Çāka of 1311 A.D. Maar in de eerste plaats lijkt een jaar nauwelijks lang genoeg om aan al deze gebeurtenissen plaats te bieden, wanneer wij bedenken, dat zoowel Mahāpati's lastercampagne als de aanleg van Nambi's versterkingswerken den noodigen tijd gevorderd zal hebben, dat Wīrarāja blijkbaar eenigen tijd ziek geweest is, en dat de communicatiemiddelen dier dagen gebrekkig waren en de traagheid der gebeurtenissen daaraan evenredig moet zijn geweest. En in de tweede plaats zou het opmerkelijk zijn, dat twee verschillende gebeurtenissen in 1233 Çāka gesteld zouden worden zonder dat op het samenvallen er van in één jaar de aandacht gevestigd werd, terwijl toch verschillende keeren zulk een samentreffen in den Pararaton-tekst wèl aangeduid wordt, n.l. door het gebruik van de formule *tunggal A lawan B,* als in 24, 30-31 en in 26, 9-10. Er is eenige reden om te veronderstellen, dat de auteur der Pararaton, àls hij werkelijk den opstand van Sora en de (Pa)lungge-eruptie in hetzelfde jaar had willen stellen, hier vooral van de formule *tunggal A lawan B* gretig gebruik zou hebben ge-

maakt, juist omdat het aantal voor het jaar 1233 Çāka te vermelden feiten dan zoo groot zou zijn geweest. Dat de formule ontbreekt, kan derhalve aangevoerd worden als een argument tegen Poerbatjaraka's emendatie van Pararaton 25, 23.

6. Ten slotte valt bij het beoordeelen van Poerbatjaraka's interpretatie van het chronogram van Pararaton 25, 23 nog het volgende te bedenken.

Wanneer men, mèt Poerbatjaraka, de Paranggalawe in 1309 stelt, kan men met gebruikmaking van de afstandsbepalingen van Pararaton 25, 21 (*hĕlĕt tigang tahun Paranggalawe lawan Pasora*) en 25, 28-29 (*.... Pajurudĕmung, hĕlĕt rong tahun lan Pasora*) inderdaad verschillende gegevens met elkaar en met zijn fixatie der Paranggalawe in overeenstemming brengen. Aan den anderen kant echter moet men dan als onjuiste mededeelingen verwerpen het chronogram van Pararaton 25, 15, dat de Paranggalawe in 1217 Çāka stelt, en het cijferjaartal 1222 van 25, 23. Dit beteekent, dat wij aan het chronogram-plus-jaartal van 25, 29 (*patine Juru-Dĕmung i Çāka arthaguṇa-pakṣa-ning-wong, 1235*) als uitgangspunt eener berekening de voorkeur geven boven het chronogram resp. chronogram-plus-jaartal[22]) van 25, 15 (*Paranggalawe i Çāka kuda-bhūmi-pakṣa-ning-wong, [1217]*), hoewel toch de Pararaton-tekst op zich tot zulk een bevoorrechting van het eene gegeven boven het andere volstrekt geen aanleiding geeft. Letten wij voor het oogenblik alleen op de mededeelingen der Pararaton, dan constateeren wij dus, dat Poerbatjaraka voor zijn theorie niet alleen het jaartal 1222 van Pararaton 25, 23 als een vergissing van een lateren afschrijver moet beschouwen, maar tevens een van twee gelijkwaardige gegevens moet opofferen. Uiteraard is dit een bezwaar tegen die theorie, een bezwaar, dat alleen ter zijde gesteld zou kunnen worden, indien er andere argumenten waren, van grooter beteekenis dan de concrete mededeelingen der Pararaton, die een fixatie van de Paranggalawe in 1309 A. D. volstrekt noodzakelijk zouden maken. Tot dusverre zijn echter zulke argumenten nog niet naar voren gebracht geworden, noch door Poerbatjaraka, noch door iemand anders.

Wanneer wij daarentegen, nog steeds alleen op de Pararaton lettende, niet a priori de Paranggalawe in 1309 stellen, zijn alle Pararaton-gegevens in één, van innerlijke tegenstrijdigheid vrij en op zich geenszins onaanvaardbaar schema te brengen. Want in de eerste plaats liggen wel is waar het Çāka-jaartal 1217 van Pararaton 25, 15 en het Çāka-jaartal 1222 van 25, 23 vijf jaar uit elkaar, terwijl

het tijdsverloop tusschen de Paranggalawe en de Pasora in 25, 21 drie jaar heet te zijn, doch een moeilijkheid beteekent dit nauwelijks, aangezien 1222 het jaar heet te zijn van Sora's dood, en er nergens te lezen valt, dat zijn opstand in één en hetzelfde jaar begonnen en geëindigd is; met de geenszins absurde veronderstelling, dat Sora in 1220 Çāka in opstand gekomen is, doch eerst in 1222 Çāka overwonnen is geworden, ruimt men de schijnbare tegenspraak tusschen deze Pararaton-gegevens dus gemakkelijk uit den weg.

Het tweede geval laat zich op soortgelijke wijze behandelen. Pararaton 25, 29 stelt uitdrukkelijk alleen het overlijden van Juru-Dĕmung in 1235 Çāka. Bedenken wij, dat Nambi's vertrek uit Maja-Pahit practisch het begin van zijn rebellie moet hebben beteekend, dat dit vertrek in de Pararaton als de eerste belangrijke gebeurtenis na Sora's dood vermeld wordt, en dat Nambi in 26, 9 gesneuveld heet te zijn in 1238 Çāka[23]), dan moeten wij vaststellen, dat Nambi's rebellie volgens de Pararaton meer dan tien jaar geduurd kan hebben. Welnu, waarom zou dan ook de opstand van Juru-Dĕmung volgens de Pararaton niet vele jaren geduurd kunnen hebben? Een even gemakkelijke oplossing als in de vorige alinea voor de Pasora bereikt werd, bereiken wij hier, wanneer wij aannemen, dat met de woorden *hĕlĕt rong tahun [Pajurudĕmung] lan Pasora* van 25, 28-29 slechts het begin van den opstand van Juru-Dĕmung gefixeerd wordt, in 1224 Çāka derhalve, terwijl het chronogram van 25, 29 gebruikt wordt ter fixatie van zijn doodsjaar; m.a.w. wanneer wij Pararaton 25, 28-29 als volgt vertalen: „Vervolgens de opstand van Juru-Dĕmung, twee jaar na Sora's opstand (begonnen). De dood van Juru-Dĕmung vond plaats in *artha-guṇa-pakṣa-ning-wong*, 1235", en daarbij op de woorden „de dood" bijzonderen nadruk leggen.

Wel is waar blijft dan nog de moeilijkheid bestaan, dat over het begin van de Pajurudĕmung eerst gesproken zou worden na de vermelding van de (Pa)lungge-uitbarsting, terwijl het naar de chronologische volgorde daarvóór vermeld had moeten worden, doch deze moeilijkheid lost zich vanzelf op bij de overweging, dat er dan in één Pajurudĕmung van een duur van elf jaren een acuut en een niet-acuut stadium te onderscheiden zullen zijn geweest, en dat, wanneer het acute stadium pas na de (Pa)lungge-uitbarsting ingetreden is, dáárin de verklaring zou kunnen liggen voor het feit, dat de Pajurudĕmung niet eerder dan in Pararaton 25, 28-29 vermeld wordt. Meer dan in de mededeeling zelve ware in dat geval de fout

te zoeken in het onvermogen van den auteur der Pararaton om de gebeurtenissen overzichtelijk te rangschikken en om duidelijk te vertellen, hoe nu eigenlijk de samenhang van een en ander geweest was. Reeds hier moge in dit verband worden opgemerkt, dat wij verderop ook bij het behandelen van de dateering van Pararaton 25, 5 een afwijking van de normale chronologische volgorde zullen moeten constateeren, en dat er voor het veronderstellen van een acuut en een niet-acuut stadium van den opstand van Juru-Dĕmung deugdelijke gronden aan te voeren zullen zijn [24]).

Terwijl Poerbatjaraka voor het handhaven van zijn veronderstelling twee gegevens der Pararaton als waardeloos ter zijde moet schuiven, laat dus de Pararaton op zich een interpretatie toe, waarbij alle innerlijke tegenspraak, die men bij eerste lezing wellicht zou meenen te mogen constateeren, geëlimineerd kan worden. Het spreekt vanzelf, dat, nu dit het geval blijkt te zijn, in nog hoogere mate dan zoo even geldt, dat slechts zeer krachtige argumenten vóór de fixatie der Paranggalawe in 1309 ons er toe zouden kunnen brengen om van de chronologische constructie, die de Pararaton ons aan de hand doet, afstand te doen.

7. De conclusie, waartoe deze uiteenzetting ons leidt, is dus: 1⁰ dat de dateering der Paranggalawe van Pararaton 25, 21, gezien de chronologische gegevens van 25, 22-23 iuncto 25, 28-29, zonder dat men den tekst geweld behoeft aan te doen en zonder dat men zijn toevlucht behoeft te nemen tot gewrongen verklaringen, met de dateering van 25, 15 in overeenstemming gebracht kan worden; 2⁰ dat, voor zoover dat op grond van de tot dusverre behandelde Pararaton-gegevens valt uit te maken, fixatie van de Paranggalawe in 1295 de voorkeur zou verdienen boven fixatie in 1309.

§ 3.

De Paranggalawe en het jaar van de stichting van Kṛtanagara's bijzettingstempel.

1. De relatieve dateering van Rangga-Lawe's opstand in Pararaton 25, 5 is niet zonder meer duidelijk. — 2. Waar Poerbatjaraka begin- en eindpunt van de tusschenpoos van 17 jaar plaatst. — 3. Waarom Poerbatjaraka's opvatting

onhoudbaar is. — 4. Een uitweg uit de impasse, die hoogstwaarschijnlijk niet naar het gewenschte doel voert. — 5. Hoe Brandes Pararaton 25, 5 interpreteert. — 6. Bezwaren tegen Brandes' theorie. — 7. Samenkoppeling van Brandes' splitsingstheorie en van Poerbatjaraka's fixatie van de Paranggalawe in 1309 leidt evenmin tot bevredigende resultaten. — 8. Krom is van meening, dat het gegeven van Pararaton 25, 5 waardeloos is. — 9. Bezwaren hiertegen, mede in verband met de chronologische data van Pararaton 24, 30 sqq. — 10. Over de mogelijkheid, dat de oprichting van het bijzettingsheiligdom 17 jaar na *de Paranggalawe plaats vond. — 11. Plaatst men de oprichting van het bijzettingsheiligdom 17 jaar na 1309, dan blijft het resultaat onbevredigend. — 12. Welk chronologisch beeld men krijgt, wanneer men de Paranggalawe in 1295 en de oprichting van het heiligdom in 1312 stelt. — 13. Over de eigenaardige volgorde in de vermelding der feiten, die wij dan zouden moeten aannemen, over haar reden van bestaan en over het voordeel, dat zij met zich meebrengt.*

1. Wij zagen hierboven, dat een tweede dateering van de Paranggalawe vervat is in de woorden van Pararaton 25, 5: *hĕlĕt pitu-wĕlas tahun adĕg ing dharma* [sc. *ring Pūrwa-Patāpan*] *lawan Paranggalawe,* „zeventien jaren lagen er tusschen de oprichting van het heiligdom [sc. Pūrwa-Patāpan] en den opstand van Rangga-Lawe". Deze bepaling van het tijdstip van den opstand brengt ons uiteraard slechts verder, indien wij weten, wanneer het bijzettingsheiligdom gesticht is geworden en hoe de auteur van onze Pararaton-passage gerekend heeft. Uit den blooten Pararaton-tekst blijkt dat niet, en het behoeft daarom geen verbazing te wekken, dat er hieromtrent drie opvattingen naar voren gebracht zijn geworden, en wel resp. door Brandes, Poerbatjaraka en Krom.

2. Beginnen wij met een bespreking van de opvatting van Poerbatjaraka.

In diens hierboven reeds vermelde opstel van 1914 lezen wij op p. 146 het volgende:

> „De Paranggalawe, d.i. gevecht tegen Ranggalawe (blz. 25 regel 15), wordt voorgesteld als plaats te hebben in het jaar 1217. Men ziet dus dat die strijd in hetzelfde jaar is uitgevochten, als waarin de dood van koning Krĕtarajasa, althans volgens de gis-

sing van Dr. Brandes, plaats had [noot 1 op p. 146: Dit komt toevallig uit, daar de opstand van Ranggalawe en de dood van R. Wijaya werkelijk in hetzelfde jaar plaats hadden, doch niet in 1217, zooals nader blijken zal.].

Maar op regel 5 staat er over diezelfde „paranggalawe":

„Hĕlĕt pitu-wĕlas tahun adĕging dharma lawan paranggalawe".

Vertaling op blz. 106 regel 8-9 v.o.:

„Tusschen de oprichting van dat vrije heiligdom (van Çiwa-buddha of Krĕtanagara, den laatsten koning van Tumapel) en den opstand van Ranggalawe verliepen 17 jaar".

De oprichting van bedoeld heiligdom wordt in den Nāg. Krĕt. zang 43 vers 17 uitdrukkelijk vermeld:

„Ring Çākā bdhi-janāryyama nṛpati mantuk ring jinendrālaya".

Dat is:

„In het Çāka-jaar 1214 is de koning teruggegaan naar het verblijf van den Jina-koning".

Wanneer men dit jaartal als juist aanneemt, dan moet het gevecht tegen Ranggalawe 17 jaren later, dus in het jaar 1231 plaats gehad hebben.

Zooals wij gezien hebben, wordt de paranggalawe volgens het jaartal in den Par. in het jaar 1217 gesteld; maar volgens de woorden „hĕlĕt pitu-wĕlas tahun" enz., te berekenen vanaf de oprichting van bedoeld heiligdom (volgens den Nāg. Krĕt.) valt deze oorlog in het jaar 1231.

Nu kan natuurlijk slechts één van beiden juist zijn".

Op p. 147 trekt Poerbatjaraka dan, na verschillende andere gegevens te berde gebracht te hebben, de conclusie, dat het jaartal 1231 juist moet zijn, en dat het in de Pararaton overgeleverde jaartal derhalve op fantazie moet berusten:

„Hij, Raden Wijaya, stierf in het jaar 1231. In datzelfde jaar volgde zijn zoon, koning Jayanagara, hem op als koning van Majapahit, kort waarna Rangga Lawe opstond".

Poerbatjaraka's opvatting komt dus hierop neer, dat van de twee in Pararaton 25, 5 slechts met betrekking tot elkaar, doch niet absoluut bepaalde tijdstippen het tijdstip van de *adĕg ing dharma* met behulp van de Nāgarakṛtāgama in 1292 A.D. gefixeerd kan worden, en dat dan daarmee vanzelf als jaartal van Rangga-Lawe's opstand 1309 A.D. vaststaat.

3. Het valt niet moeilijk in te zien, dat Poerbatjaraka in zijn betoog een niet geringe vergissing heeft begaan door in Nāgarakṛtāgama

43, 5, a iets omtrent Kṛtanagara's bijzetting te willen lezen. Want een feit is, dat deze versregel daarover niets, maar dan ook werkelijk niets mededeelt, en dat hij slechts spreekt van 's konings d o o d. Over zijn bijzetting handelt eerst regel d van dezelfde strophe,

ri ngke sthānanira n dhinarma Çiwabuddhārcā halĕpnyôttama, doch niemand heeft uit dezen versregel ooit gelezen, dat Kṛtanagara in hetzelfde jaar bijgezet zou zijn geworden als waarin hij overleden was; en aangezien Prapañca de geschiedenis van de vorsten van Singhasāri en van Maja-Pahit in 1365 geschreven heeft, kan, wat de Nāgarakṛtāgama betreft, de plechtige bijzetting van Kṛtanagara plaats gevonden hebben in elk willekeurig jaar tusschen 1292 en 1365 A.D. Wanneer men nagaat, wat er in de beide voorgaande Nāgarakṛtāgama-versregels gezegd wordt, moet men tot de conclusie komen, dat de woorden *ri ngke* „op deze plaats" beteekenen en derhalve betrekking hebben o p d e p l a a t s, w a a r Kṛtanagara om het leven gekomen en bijgezet geworden is, n i e t o p h e t t ij d s t i p, w a a r o p. En het is juist Poerbatjaraka geweest, die op de beteekenis van deze woorden en op de consequenties, welke er aan verbonden zijn, het eerst gewezen heeft [25])!

De woorden *adĕg ing dharma* van Pararaton 25, 5 en Nāgarakṛtāgama 43, 5, a slaan derhalve op verschillende gebeurtenissen, en Poerbatjaraka's opvatting, die op de onjuiste veronderstelling steunt, dat er dezelfde gebeurtenis mee aangeduid wordt, is dus als conclusie volkomen onhoudbaar [26]).

Maar ook om andere redenen moet zij onjuist zijn.

Immers, gesteld, dat de Paranggalawe in 1309 plaats zou hebben gevonden, dat het eerstgenoemde feit van Pararaton 25, 5 met de b ij z e t t i n g van Kṛtanagara in verband zou staan, en dat de tusschenpoos van 17 jaar van 1309 uit rugwaarts te berekenen ware, dan zou die bijzetting in 1292 plaats gevonden moeten hebben. Het onmogelijke van deze veronderstelling springt echter in het oog, wanneer wij bedenken, dat van een plechtige bijzetting, waarvan de Pararaton impliciet spreekt door het woord *dhinarma* te gebruiken (25,4), in dat jaar geen sprake kan zijn geweest, omdat Kṛtanagara gedood is geworden door troepen van den koning van Kaḍiri, en Singhasāri het geheele jaar 1292 in de macht van Kaḍiri gebleven is. Fixatie van de Paranggalawe in 1309 en een berekening van de bijzetting van Kṛtanagara van dat jaar uit en volgens de hierboven gereleveerde methode zouden dus tot de consequentie leiden, dat Jaya-Katwang van Kaḍiri zelf voor de plechtige bijzetting van zijn verslagen vijand

gezorgd zou moeten hebben, of dat hij aan râden Wijaya, den lateren Kṛtarājasajayawardhana, die volgens de gegevens van de Pararaton in dien tijd aan het hof van Kaḍiri verblijf zou hebben gehouden, verlof zou hebben moeten geven om de bijzettingsplechtigheid op eigen gezag te laten verrichten.

Echter is naar den aard dezer Javaansche ceremonie het bijzettingsbeeld, het receptaculum van den overleden vorst, een centrum van magische kracht, dat opgericht wordt ter bevordering van de welvaart van de nazaten van den overledene. Houden wij dit voor oogen, dan kunnen wij niet anders dan de veronderstelling, dat Jaya-Katwang zelf voor de bijzetting van zijn verslagen vijand zorg gedragen zou hebben, of zelfs maar toegestaan zou hebben, dat een ander zich daarmee belastte, als een ongerijmdheid zien; zoo zegenrijk, naar Javaanschen gedachtengang, dit bijzettingsbeeld later voor Kṛtarājasajayawardhana en/of diens opvolgers zou zijn, zoo een noodlottigen invloed zou het zonder eenigen twijfel hebben op Jaya-Katwang's doen en laten.

Indien aldus de consequentie iets ongerijmds is, moet ook een van de praemissen valsch zijn, en de vraag is dan nog slechts, welke. Wij zullen dat door het systematisch onderzoeken der verschillende mogelijkheden trachten uit te maken.

4. Naar aanleiding van hetgeen in de vorige pericope betoogd is geworden, zou men de volgende opmerking kunnen maken:

Het moge juist zijn, dat Poerbatjaraka's bewijsvoering op zich niet bevredigend is en dat er ook op den zakelijken inhoud van zijn stelling iets af te dingen valt, in ieder geval kan hij het toch niet zoo heel ver mis hebben. Immers, voor de bepaling van het eene einde van de tusschenpoos van 17 jaar geldt, dat Kṛtanagara plechtig bijgezet kan zijn geworden, zoodra Kṛtarājasajayawardhana de regeering aanvaard had, dus in 1293, zoodat de Paranggalawe, volgens een gelijksoortige berekening als Poerbatjaraka heeft toegepast, desnoods reeds in 1310 plaats gevonden kan hebben. Voorts moet de opstand van Nambi ook door hem, die aanneemt, dat het jaartal 1238 Çāka, waarin hij gemeenlijk gefixeerd wordt, onbetrouwbaar is [27]), toch in ieder geval uiterlijk in 1239 Çāka, dus in 1317 A.D., gesteld worden, daar de eerste drie cijfers van het jaartal, dat in het chronogram van Nāgarakṛtāgama 48, 2, a ligt opgesloten, volkomen zeker zijn. Wanneer wij nu op grond van de overweging, dat de Pararaton den opstand van Rangga-Lawe vermeldt eerst nadat van het optreden van Jayanagara als koning gerept is geworden, en dat Jayanagara

volgens de Pararaton in den strijd tegen Rangga-Lawe een zekere rol heeft gespeeld, de chronologie, waartoe de hierboven in § 2 vermelde argumenten en overwegingen geleid hebben, als onmogelijk te aanvaarden ter zijde stellen, dan zijn er hoogstens acht jaren, waarin de Paranggalawe gesteld zou kunnen worden, n.l. de jaren 1310 tot en met 1317 A.D.; aan te nemen is n.l., dat de opstand van Rangga-Lawe niet plaats gevonden kan hebben na dien van Nambi. Maken wij nu gebruik van de gegevens van Pararaton 25, 21 en 25, 28-29, die op een tijdsverloop van minimaal vijf jaar tusschen den opstand van Rangga-Lawe en dien van Juru-Dĕmung wijzen, dan hebben wij 1312 als laatste jaar, waarin de opstand van Rangga-Lawe gevallen kan zijn. Dus blijkt deze opstand te stellen te zijn in een der jaren 1310, 1311 en 1312. Het jaar 1312 lijkt echter rijkelijk laat, omdat met de opstanden van Sora en Juru-Dĕmung stellig een zekere tijd gemoeid zal zijn geweest, en er ook een zekere tijd tusschen den strijd tegen Juru-Dĕmung en dien tegen Nambi verloopen moet zijn; beide tijdsduren zullen uiteraard bij den bovengenoemden tijd van vijf jaar gevoegd dienen te worden. Blijven als bruikbare jaren dus over de jaren 1310 en 1311, en in een van deze beide zal de Paranggalawe derhalve gesteld moeten worden.

Tegenover deze redeneering kan men echter verschillende andere opmerkingen plaatsen.

In de eerste plaats deze, dat fixatie van de Paranggalawe in 1310 of 1311 met zich mee zou brengen een dateering van de Pasora in 1313 of 1314 en van de Pajurudĕmung in 1315 of 1316. Zouden we dat doen, dan zouden wij niet slechts de gegevens der Pararaton, die door Poerbatjaraka reeds geëlimineerd geworden zijn, als waardeloos ter zijde moeten schuiven, maar bovendien ook het chronogram plus cijferjaartal van den dood van Juru-Dĕmung van Pararaton 25, 29 en het chronogram plus cijferjaartal van den opstand van Gajah-Biru van Pararaton 25, 30, aangezien wij op grond van de volgorde der Pararaton-mededeelingen mogen aannemen, dat de strijd tegen Gajah-Biru plaats gevonden heeft na dien tegen Juru-Dĕmung. Zouden we dat niet doen, dan zouden wij behalve de door Poerbatjaraka verworpen gegevens ook moeten verwerpen de mededeeling van Pararaton 25, 21, volgens welke er drie jaren tusschen de Paranggalawe en de Pasora gelegen hebben. Om Poerbatjaraka's stelling, aan houdbaarheid als deze reeds verloren heeft, doordat de onderhavige aanpassingspoging toch wel min of meer geforceerd genoemd mag worden, te kunnen handhaven, zouden wij dus in ieder

geval nòg meer Pararaton-gegevens moeten opofferen. En waartoe ten slotte slechts? Om een chronologisch schema te krijgen, dat het jaar 1293 of 1294 zou bevatten als het jaartal van Kṛtanagara's bijzetting, m.a.w. om tòch op den rand te blijven van het onmogelijke!

Hierbij sluit zich een tweede opmerking aan.

Dringt het jaartal, dat de Nāgarakṛtāgama voor de Panambi geeft, te zamen met de afstandsbepalingen van Pararaton 25, 21 en 25, 28-29 het tijdstip van den opstand van Rangga-Lawe naar een jaar vóór 1312, aan den anderen kant hebben wij reden om de plechtige bijzetting van koning Kṛtanagara in een jaar te stellen, dat van 1292 door een flinke tusschenruimte gescheiden is; hetgeen in het kader van Poerbatjaraka's gedachtengang tot consequentie moet hebben, dat wij de marge tusschen 1309 en het jaar van Rangga-Lawe's opstand even ruim zouden moeten nemen. Want in de eerste plaats was Maja-Pahit in 1293 en 1294 nog slechts een pasgevormd rijk en viel er in het begin aan den politieken toestand nog wel iets te consolideeren; de allereerste jaren van Kṛtarājasajayawardhana's bewind moeten dus als ongunstig voor het vieren van groote bijzettingsplechtigheden beschouwd worden. In de tweede plaats constateeren wij, dat de plechtige bijzetting van de in 1350 overleden Rājapatnī eerst plaats heeft gevonden in 1362, hoewel Maja-Pahit toen een periode van langdurigen vrede en groote welvaart doormaakte, en er dus geen overwegingen van materiëelen aard waren, die tot uitstel der bijzettingsceremoniën konden nopen [28]). Ook wanneer wij zien, dat in het tegenwoordige Bali de verlossingsriten voor aanzienlijke overledenen veelal eerst geruimen tijd na het overlijden gevierd worden [29]), is er eenige reden om onwaarschijnlijk te achten, dat Kṛtanagara reeds in 1294 bijgezet zou zijn geworden. Dat de omstandigheden, waaronder Kṛtanagara gestorven is, een reden gevormd zouden hebben om van een bestaanden regel van uitstel der bijzettingsplechtigheden tot een tijdstip geruimen tijd na het overlijden af te wijken, is wel niet aan te nemen, want door den loop der gebeurtenissen van 1292 en 1293 heeft Jaya-Katwang's regeering geheel en al het karakter gekregen van een intermezzo, en toen prins Wijaya eenmaal koning van Maja-Pahit was geworden, stond hij tegenover den laatsten koning van Singhasāri nauwelijks anders dan hij zonder dat intermezzo gestaan zou hebben [30]). Zouden wij echter de viering der bijzettingsceremoniën in 1300 stellen — om maar een mogelijkheid te noemen —, dan zou daarmee de Paranggalawe in het kader van Poerbatjaraka's gedachtengang eerst in 1317 geplaatst

kunnen worden, en dat zou uiteraard met de vorige berekening moeilijk te rijmen vallen. De combinatie der verschillende overwegingen leidt dus het gemakkelijkst tot de conclusie, dat er hier of daar een fout in de praemissen moet zitten.

Ik erken, dat de bovenstaande argumentatie niet volstrekt dwingend is. Ten slotte bestaat de mogelijkheid, dat Kṛtanagara reeds in de eerste dagen van het bestaan van een onafhankelijk Maja-Pahit plechtig bijgezet is geworden, wèl, en wanneer men, ondanks het willekeurige en het onlogische er van, de werkwijze wil volgen van het vasthouden aan de tusschenpoozen en het verwerpen van de chronogrammen en cijferjaartallen der Pararaton, kan men dus desnoods komen tot een fixatie van de bijzettingsplechtigheden in 1294, van de Paranggalawe in 1311, van de Pasora drie jaar later, in 1314 derhalve, van de Pajurudĕmung twee jaar na de Pasora, in 1316, en van de Panambi in ditzelfde jaar of hoogstens een jaar later [31]). De opvatting van Poerbatjaraka, op grond van de bezwaren, die in de vorige pericopen geopperd zijn, en in overeenstemming met hetgeen in het begin van deze pericope opgemerkt is geworden in détails door een opschuiving der data gewijzigd, maar in haar groote lijnen gehandhaafd, *kan* dus juist zijn. Er is echter, dunkt mij, meer reden om er sceptisch tegenover te staan dan om haar te aanvaarden. Wij moeten er derhalve wel voorloopig rekening mee blijven houden, doch wanneer zich elders een mogelijkheid tot rangschikking der gegevens volgens een heel ander grondbeginsel zal voordoen, en deze mogelijkheid op zich eveneens plausibel lijkt, zal de opvatting van Poerbatjaraka zeer zeker geen sta-in-den-weg mogen zijn.

5. Zooals wij hierboven op p. 155 zagen, was een van de praemissen van Poerbatjaraka's betoog, dat het feit, hetwelk in de Pararaton naast de Paranggalawe genoemd wordt en aan het andere einde van den termijn van 17 jaar gesteld wordt, de plechtige bijzetting van Kṛtanagara is. Wanneer wij de woorden van de Pararaton nagaan, blijkt echter, dat deze slechts spreekt van *adĕg ing dharma*, „de oprichting van het bijzettingsmonument", sc. Pūrwa-Patāpan. Poerbatjaraka heeft dus stilzwijgend aangenomen, dat dit bijzettingsmonument wel gebouwd zal zijn geworden om er Kṛtanagara in bij te zetten, en dat de bijzettingsplechtigheden derhalve plaats gevonden zullen hebben korten tijd nadat het bouwwerk gereed was gekomen.

Vanzelfsprekend was deze opvatting in 1914 echter niet meer, want in de Singhasāri-monographie, vijf jaar vroeger gepubliceerd, had Brandes een andere opvatting verdedigd. Sprekende over den toren-

tempel van Singhasāri[32]), verkondigt hij de opvatting, dat „Tj. Singasari... dan dus (dateert) uit den tijd van KARTANAGARA's regeering", en daarop laat hij dan volgen:

> „Dit vindt zijn nadere bevestiging in een plaats, die voorkomt in de Pararaton, het „Boek der Koningen van Toemapĕl en Madjapahit" (Verhandelingen v. h. Bataviaasch Genootschap, deel XLIX, 1896, pag. 25), waar verteld wordt, dat ÇIWA-BOEDDHA (een andere naam voor KARTANAGARA) eerst eenige jaren na zijn dood werd bijgezet te Toemapĕl — wat weer een andere naam is voor Singasari — in een *dharma*, d.i. een „heilig vrijgebied", hetwelk den naam kreeg van „Poerwapatapan". Dit geschiedde — aangezien de berichten in de Pararaton elkander geregeld in chronologische orde opvolgen —, nâ het aan het bewind komen te Madjapahit van den opvolger van KARTARADJASA, n.l. DJAJANAGARA, in 1217 Çaka (1295 A⁰. D.), ongeveer gelijktijdig met den opstand van RANGGA LAWE, die in datzelfde jaar plaats greep.....
>
> Op de bedoelde plaats wordt bovendien nog gezegd, dat dit vrijgebied of de tempel, die den naam Poerwapatapan kreeg, gesticht of opgericht is geworden (*adĕg ing dharma*) zeventien jaren vóór dien opstand, dus in 1200 Çaka (1278 A⁰ D.), een jaar, dat valt in de regeeringsjaren van KARTANAGARA, na den dood van WISHNOEWARDDHANA in 1194 Çaka (1272 A⁰ D.), die te Toempang werd bijgezet".

Wanneer wij de kwestie, waarom het Brandes daar te doen is, n.l. de identiteit van Caṇḍi Singhasāri en de bijzettingsplaats van Kṛtanagara, als hier niet ter zake dienende buiten beschouwing laten, kunnen wij Brandes' opvatting als volgt formuleeren:

De Paranggalawe valt volgens de Pararaton in 1295. Çiwa-Buddha was toen nog slechts enkele jaren dood, en dus kan er van zijn bijzetting 17 jaren te voren geen sprake zijn. Echter spreekt de tekst bij het bepalen van den termijn van 17 jaren slechts van *adĕg ing dharma*. Dus moeten wij den bouw van het bijzettingsheiligdom en de ingebruikneming er van als bijzettingsmonument van elkander onderscheiden. De bouw is te stellen in 1295 — 17 = 1278, de ingebruikneming als bijzettingsmonument valt na het optreden van Jayanagara als koning, te oordeelen naar de volgorde, waarin de Pararaton haar mededeelingen doet.

6. Bij overweging van Brandes' meening stuit men echter op verschillende bezwaren.

In de eerste plaats dringt zich de vraag op: Waarom berekent de auteur van de Pararaton het jaar, waarin het bijzettingsheiligdom opgericht werd, naar de Paranggalawe en niet naar het tijdstip van ingebruikneming? Het laatste ware toch begrijpelijker geweest, want tusschen den bouw van het heiligdom en de ingebruikneming er van bestaat er een natuurlijk verband, terwijl de bouw van een tempel met een opstand, die 17 jaar later plaats zou vinden, moeilijk iets te maken kan hebben gehad. De auteur had òf de kwestie van de oprichting van het heiligdom, een feit, dat na de groote gebeurtenissen van de jaren 1292 en 1293 allicht aan belangrijkheid had ingeboet, geheel ter zijde kunnen laten, òf, wanneer hij had willen laten uitkomen, dat Kṛtanagara niet in een opzettelijk voor de bijzetting gebouwden tempel bijgezet was geworden, doch in een bouwwerk, dat op het tijdstip van de verrichting der ceremoniën reeds vele jaren bestond, het aantal jaren kunnen bepalen tusschen bouw en bijzetting. Waarom het dan anders gedaan? Op deze vraag, die men zich allicht stelt, krijgt men in het kader van Brandes' theorie geen enkel antwoord.

In aansluiting hieraan kan men verder opmerken, dat de Pararaton spreekt van *adĕg ing d h a r m a*. Volgens Brandes zou de oprichting in 1278 en de bijzetting van Kṛtanagara er in omstreeks 1295 plaats gevonden hebben. Echter zal het gebouw wel een *dharma* zijn geweest òm die bijzetting. Moeten wij nu aannemen, dat het gebouw a l s b i j z e t t i n g s t e m p e l opgezet is geworden? Dan zou het toch bevreemden, dat Kṛtanagara tot de oprichting er van reeds in 1278 besloten had, elf jaren vóórdat hij tot Mahākṣobhya gewijd zou worden op het lijkenveld van Wurare [33])! Een daarnaast te plaatsen veronderstelling, dat het gebouw in 1278 wel als bijzettingstempel gebouwd was geworden, doch voor een ander dan Kṛtanagara of niet speciaal voor Kṛtanagara, zoodat deze later bijgezet zou zijn geworden in een andermans bijzettingstempel of in een toevallig nog beschikbaren, lijkt eveneens nauwelijks te aanvaarden, en de consequentie schijnt dus getrokken te moeten worden, dat het gebouw in 1278 niet als bijzettingsgebouw opgericht kan zijn geworden.

Maar is dan aan te nemen, dat Kṛtanagara bijgezet is geworden in een gebouw, dat oorspronkelijk een andere bestemming gehad had? Dan zouden wij aan het *adĕg ing dharma* van Pararaton 25, 5 de min of meer geforceerde vertaling moeten geven van „oprichting van een

gebouw, dat later als *dharma* dienst zou doen", of aannemen, dat de auteur zich met het gebruik van den term *dharma* eenvoudig vergist heeft, slordig geweest is. Onoverkomelijk is deze moeilijkheid natuurlijk niet, maar het is voor het bepalen van ons standpunt tegenover Brandes' opvatting toch wel gewenscht er even de aandacht op te vestigen. En negeeren wij deze moeilijkheid van den Javaanschen tekst, wat dan weer te denken van het idee, dat in het dertiendeeeuwsche Java een gebouw van een niet-bijzettingstempel in een bijzettingstempel zou zijn veranderd, en dat nog wel om laatste woonplaats te worden van den geweldenaar Kṛtanagara?

In de derde plaats geldt tegen Brandes' opvatting een bezwaar, dat ik bij een andere gelegenheid [34]) uitvoerig ontwikkeld heb en waarop ik hier dus niet nader zal ingaan. Het komt hierop neer, dat er krachtige argumenten aan te voeren zijn voor de stelling, dat het heiligdom Pūrwa-Patāpan dezelfde plaats is, die in de Pararaton wordt aangeduid als de *panaḍahan sajĕng* (21, 27-28), waar Kṛtanagara tijdens een drinkgelag — versta: de verrichting van de riten van het Kālacakra-Buddhisme — overrompeld en gedood was geworden. Dat het drinkgelag in een tempelkamer gehouden zou zijn geworden, is uiterst onwaarschijnlijk te achten, en dus is het ook onwaarschijnlijk, dat de *dharma ring Pūrwa-Patāpan* er reeds stond op het oogenblik van Kṛtanagara's overlijden. Trouwens, ook de naam Pūrwa-Patāpan, „het vroegere ascetenverblijf" — versta: de plaats, waar Kṛtanagara destijds de riten van het Kālacakra-Buddhisme had voltrokken —, had alleen zin, wanneer wij aannemen, dat de *dharma* eerst later gebouwd is geworden, en wel op dezelfde plek, waar te voren de *panaḍahan sajĕng* gelegen had.

En in de vierde plaats ten slotte is de geheele situatie veranderd, nu gebleken is, dat Kṛtarājasajayawardhana niet in 1295 gestorven is, zooals Brandes meende, doch in 1309, en nu het tijdstip van Kṛtanagara's bijzetting derhalve naar een datum in of kort na 1309 verschoven moet worden. Zouden wij het jaartal van de Paranggalawe, dat de Pararaton geeft, handhaven, en Brandes' opmerking, dat het optreden van Jayanagara en de opstand van Rangga-Lawe ongeveer in denzelfden tijd gevallen zijn, als door Poerbatjaraka's fixatie van Kṛtarājasajayawardhana's overlijden in 1309 waardeloos gemaakt beschouwen, dan zouden wij, bij aanvaarding van dit sterfjaar, het volgende chronologische beeld van de mededeelingen der Pararaton verkrijgen:

Kala-Gĕmĕt volgt op als koning . . .	1309
Çrī Çiwa-Buddha wordt bijgezet . . .	daarna, 1309 of later
Oprichting van den bijzettingstempel . .	1278
Paranggalawe	1295.

Het spreekt vanzelf, dat dit beeld allerminst aantrekkingskracht kan uitoefenen. Niet zoo vreemd nog ware het feit, dat een gebeurtenis uit den tijd van Kṛtanagara's regeering medegedeeld zou worden, nadat de dood van diens opvolger reeds vermeld is geworden. Maar wel zou het, wanneer men het jaar van Jayanagara's optreden in 1309 en de Paranggalawe in 1295 zou stellen, en wanneer men, door het tijdstip van de ingebruikneming van het heiligdom in 1309 of een der onmiddellijk daarop volgende jaren te fixeeren, een tijdsverloop van minimaal 14 jaren tusschen de Paranggalawe en de ingebruikneming van het heiligdom zou aannemen, eerst recht allerzonderlingst van den auteur der Pararaton geweest zijn om het tijdstip van de oprichting van het heiligdom naar den datum van de Paranggalawe te berekenen! Indien de opstand van Rangga-Lawe een gebeurtenis ware geweest van onberekenbaar belang, dan ware de mededeeling van Pararaton 25, 5, geïnterpreteerd zooals Brandes het doet, maar in het licht van Poerbatjaraka's fixatie van Kṛtarājasajayawardhana's sterfjaar gezien, nog eenigszins te begrijpen geweest, en zou men kunnen denken aan een soortgelijk spraakgebruik als men bij ons aantreft in den zin: „dit gebouw is gereedgekomen in 1925, maar men is met den bouw begonnen vijf jaar vóór den oorlog". Maar de opstand van Rangga-Lawe is, wat ook de beteekenis er van voor de tijdgenooten geweest is, toch vermoedelijk niet meer geweest dan een evenement zooals de Javaansche geschiedenis er tientallen vermeldt, en langs dezen weg kan men dus het bezwaar, dat ik hierboven geformuleerd heb, toch nauwelijks elimineeren!

We moeten dus wel concludeeren, dat òf de auteur van de Pararaton iets onzinnigs gedaan heeft, òf dat er een fout schuilt in Brandes' praemissen of in zijn argumentatie. De keuze is natuurlijk niet moeilijk: het is zeer zeker hetgeen Brandes zegt, dat wij als onbruikbaar ter zijde zullen moeten leggen!

7. Vóórdat wij echter definitief van Brandes' opvatting kunnen afstappen, dienen wij eerst nog de vraag onder oogen te zien, of wellicht een plausibele rangschikking der feiten valt te bereiken, wanneer men Brandes' idee, dat de *adĕg ing dharma* en de bijzettingsceremonie voor Kṛtanagara verschillende gebeurtenissen uit verschillende jaren zijn geweest, zou handhaven, en daarnaast zou over-

nemen de opvatting van Poerbatjaraka, dat de opstand van Rangga-Lawe plaats gevonden heeft in het begin van den regeeringstijd van den in 1309 opgetreden koning Jayanagara.

Tegen deze nieuwe veronderstelling valt het volgende te zeggen. Wanneer men van 1309 uit 17 jaar teruggaat, komt men in 1292 uit. Kṛtanagara is omgekomen in een der eerste maanden van 1292 [35]). Indien de opstand van Rangga-Lawe na de troonsbestijging van Jayanagara voorgevallen zou zijn, doch nog in 1309, zouden wij in het kader van deze theorie den bouw van den tempel nog in 1292 kunnen stellen, en zou de tempel spiksplinternieuw geweest moeten zijn op het moment, dat Kṛtanagara gedood werd. Op zich ware dat natuurlijk wel mogelijk, al maakt de korte beschikbare tijd tusschen Nieuwjaarsdag 1292 en den dag van Kṛtanagara's dood het niet erg waarschijnlijk. Maar wat ons deze mogelijkheid ten eenen male doet verwerpen, is, dat tegen deze gewijzigde theorie het derde der hierboven tegen Brandes' eigen opvatting ingebrachte bezwaren geheel en het eerste en tweede toch in ieder geval nog voor een deel zouden blijven bestaan. Een verbetering van beteekenis zou dan met deze wijziging van Brandes' opvatting niet bereikt worden.

Laat men de Paranggalawe iets later vallen, n.l. in 1310 of 1311, de twee eenige andere jaren, die er in den thans gevolgden gedachtengang, zooals wij op p. 157 zagen, voor in aanmerking komen, dan komt men met den termijn van 17 jaar desnoods wel in het reine, daar dan voor den bouw van den tempel de tweede helft van 1293 [36]) en het geheele jaar 1294 in aanmerking zouden komen. Men zou dan moeten aannemen, dat Kṛtarājasajayawardhana onmiddellijk na het stichten van de kraton van Maja-Pahit of althans onmiddellijk na het behalen van de overwinning op Jaya-Katwang van Kaḍiri met het bouwen van den bijzettingstempel een aanvang gemaakt heeft, terwijl de bijzettingsplechtigheden zelf in feite eerst veel later plaats zouden vinden, na de troonsbestijging van Jayanagara. Aldus zou het bezwaar, dat bijzettingsplechtigheden niet reeds kort na den dood van een vorst plaats plegen te vinden, geëlimineerd zijn geworden. Echter pleit tegen deze opvatting weer, 1° dat men in Maja-Pahit dan vrijwel onmiddellijk na de overwinning op Jaya-Katwang en op de Chineezen aan de oprichting van een bijzettingstempel voor Kṛtanagara zou moeten zijn gaan denken, ondanks het feit, dat de bijzettingsplechtigheden nog in het verre verschiet lagen, dat de noodzaak tot het spoedig bouwen van een tempel dus geenszins bestond, en dat men op dat tijdstip wel heel wat andere zorgen aan het hoofd

had; en 2° dat wij dan ten aanzien van de chronologie van de eerste regeeringsjaren van Jayanagara op dezelfde moeilijkheid zouden stuiten als hierboven sub 4, vierde alinea, geconstateerd is geworden, n.l. dat wij om aan de mededeeling van Pararaton 25, 5 vast te kunnen houden zouden moeten opofferen — behalve nog het chronogram [plus cijferjaartal[37])] van Pararaton 25, 15 — hetzij het gegeven der Pararaton, dat er drie jaar lagen tusschen de Paranggalawe en de Pasora, hetzij het als 1233 gelezen chronogram plus cijferjaartal van 25, 23, en in het tweede dezer beide laatste gevallen tevens weer òf de afstandsbepaling van 25, 28-29, òf het chronogram plus cijferjaartal van 25, 29; en dat zouden wij moeten doen om de op zich toch nog vrij onwaarschijnlijke veronderstelling aanvaardbaar te kunnen maken, dat de oprichting van het bijzettingsheiligdom in 1293 of 1294 zou zijn te plaatsen. Het zou, dunkt mij, een zeer geforceerde interpretatie zijn, en een uiterst weinig aanlokkelijke bovendien.

Het resultaat van een en ander is dus, dat wij, wanneer wij waarde blijven hechten aan de juistheid van het bericht van Pararaton 25, 5 en aan de juistheid van de rugwaartsche berekening van het tijdsverloop van zeventien jaren, bezwaarlijk tot een bevredigende oplossing der moeilijkheden en tot een aanlokkelijke reconstructie van de chronologie van dit stuk Pararaton kunnen komen, om het even, of wij 1295 of 1310 à 1311 als tijdstip van den opstand van Rangga-Lawe aannemen, en om het even, of wij in de oprichting van het bijzettingsheiligdom en in de ceremoniëele bijzetting van Kṛtanagara één gebeurtenis willen zien, of dat wij ze van elkaar willen onderscheiden. Evenwel leidt het combineeren van Brandes' splitsingstheorie met de geëmendeerde theorie van Poerbatjaraka betreffende de fixatie der Paranggalawe tot een mogelijkheid, die niet geheel onaanvaardbaar is, zooals ook de opvatting, die wij hierboven op p. 159 besproken hebben, niet volstrekt onmogelijk bleek te zijn.

Stellen wij intusschen de op p. 159 besproken opvatting en het resultaat der combinatie vergelijkend tegenover elkaar, dan kunnen wij constateeren, dat wij met de splitsingstheorie van Brandes dit voordeel bereiken, dat de mededeelingen van Pararaton 25, 3 sqq. begrijpelijker zouden worden, doordat het schema thans dezen vorm zou krijgen:

Rāden Kala-Gĕmĕt wordt koning . . . 1309
Çiwa-Buddha wordt bijgezet in de *dharma*
  Pūrwa-Patāpan . . . . 1309 of kort daarna

Oprichting van dit heiligdom . . . . . 1293 of 1294
Opstand van Rangga-Lawe . . . . . 1310 of 1311.

Immers, de derde mededeeling zou wel is waar de chronologische volgorde verbreken, maar dit zou toch wel verklaarbaar zijn, indien het feit, dat het gebouw reeds een vijftiental jaren op zijn bestemming stond te wachten, iets opmerkelijks zou zijn. Echter ruimt de combinatie niet uit den weg het bezwaar tegen de geëmendeerde theorie van Poerbatjaraka, dat de jaren 1293 en 1294 voor het organiseeren resp. voorbereiden van bijzettingsplechtigheden geen gunstige jaren waren, en dat plaatsing van de Paranggalawe in 1310 of 1311 ons zou nopen een aantal Pararaton-gegevens als waardeloos ter zijde te schuiven. Derhalve blijft het aan het slot van pericope 4 uitgesproken oordeel ook hier van toepassing.

8. Met Krom's opvatting [38]) komen wij tot een geheel ander resultaat. Wij vinden deze meening over de wijze, waarop de tusschenpoos van 17 jaar van Pararaton 25, 5 berekend zou moeten worden, terloops geformuleerd in Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis²", p. 372, waar wij n.l. lezen: „De eerst vermelde episode [sc. de Paranggalawe, B.], vallende drie jaar vóór een gebeurtenis van 1311, moet in het allereerste begin van de nieuwe regeering gesteld worden en niet, zooals de Pararaton het doet voorkomen, 17 jaar na Jayanagara's troonsbestijging" (spatiëering van mij, B.).

Blijkbaar redeneert Krom als volgt:

In 25, 3 sqq. doet de Pararaton mededeelingen in de volgorde:

troonsbestijging van Jayanagara,
plechtige bijzetting van Kṛtanagara,
hĕlĕt pitu-wĕlas tahun adĕg ing dharma lawan Paranggalawe,
beschrijving van den opstand van Rangga-Lawe.

A priori ligt het het meest voor de hand, dat de Pararaton haar mededeelingen doet in chronologische volgorde, en ten overvloede heeft Brandes er nog eens uitdrukkelijk op gewezen, dat dit een kenmerkende bijzonderheid der Pararaton is [39]). Wat betreft de tusschenpoos van 17 jaar, die Pararaton 25, 5 vermeldt, zij wordt algemeen zóó berekend, dat de opstand van Rangga-Lawe op een later tijdstip valt dan de bouw van het bijzettingsheiligdom. Wanneer nu de opgesomde gebeurtenissen in één lijn van ontwikkeling liggen, moet de bijzetting van Kṛtanagara plaats gevonden hebben op zijn vroegst in 1309. Nemen wij aan, dat het heiligdom gebouwd is ge-

worden met het oog op de te verrichten bijzetting, en derhalve eveneens in 1309 voltooid zal zijn geworden, dan krijgen wij als het jaar, hetwelk de Pararaton, zij het indirect, voor den opstand van Rangga-Lawe aangeeft, 1326. En aangezien dit laatste volstrekt onmogelijk is, kunnen wij slechts de gevolgtrekking maken, dat de mededeeling van Pararaton 25, 5 en met name de vaststelling van de tusschenpoos van 17 jaar gegevens zonder eenige waarde zijn. Dus late men voor verder onderzoek de kwestie van de oprichting van het bijzettingsheiligdom en van de — daarop al dan niet onmiddellijk volgende — verrichting der bijzettingsceremoniën, alsmede de vraag, hoeveel jaren ze van de Paranggalawe gescheiden hebben, buiten beschouwing, en trachte men de hoofdpunten van de chronologie der oudste Maja-Pahitsche geschiedenis zonder deze data vast te stellen.

Uiteraard zal de uitschakeling van het gegeven van Pararaton 25, 5 hem, die dit standpunt deelt, weer iets wantrouwiger doen staan tegenover de andere chronologische gegevens, doch daar men het recht heeft — zoo zou de verdere gedachtengang kunnen luiden — om de Paranggalawe na het optreden van Jayanagara te stellen, de Pasora na de Paranggalawe, den opstand van Juru-Děmung na dien van Sora, en dien van Nambi weer na dien van Juru-Děmung, terwijl men uit het chronogram van de Nāgarakṛtāgama kan lezen, dat de opstand van Nambi in ieder geval vóór 1318 plaats gevonden moet hebben, zal men toch uit de gegevens, die na de uitschakeling van de mededeeling van Pararaton 25, 5 overblijven, zich een vrij plausibel chronologisch beeld kunnen vormen, het beeld, dat Krom ons voorhoudt in zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis".

9. De lezer zal opgemerkt hebben, dat de door Krom aanvaarde opvatting en de uiteenzetting, die hij hierboven in hoofdstuk I sub 5 aangetroffen heeft, in zooverre met elkaar overeenkomen, dat in beide twijfel ten aanzien van de betrouwbaarheid van de chronologische gegevens der Pararaton een rol speelt. Terwijl wij ons op het standpunt gesteld hebben, dat wij in het algemeen in de Pararaton te maken hebben met berekeningen van Javaansche historici, die goed, maar ook gebrekkig uitgevallen kunnen zijn; dat er dus nooit aanleiding bestaat om een gegeven bij voorbaat als waardeloos te verwerpen, maar evenmin om een gegeven klakkeloos te aanvaarden; dat derhalve elk gegeven afzonderlijk op zijn bruikbaarheid getoetst dient te worden, en dat de verwerping van één gegeven voor een ander, daarvan onafhankelijk gegeven dus geen consequenties met

zich mee behoeft te brengen, doet Krom in dit concrete geval zijn keus, en neemt hij aan, dat van dit stuk Pararaton het eene gegeven bruikbaar en het andere onbruikbaar is. Bruikbaar acht hij de mededeelingen inzake de volgorde der verschillende opstandige bewegingen tegen den koning van Maja-Pahit en de fixaties van de tusschenpoozen er tusschen, onbruikbaar daarentegen het chronogram van Pararaton 25, 15 ter vaststelling van het jaar van Rangga-Lawe's opstand, het cijferjaartal voor Sora's opstand van Pararaton 25, 23, en de relatieve bepaling van de Paranggalawe naar den datum van de oprichting van Kṛtanagara's bijzettingsmonument in 25, 5.

Te bedenken is daarbij, dat de Pararaton zelf het scepticisme ten aanzien van de bruikbaarheid van de gegevens der onderhavige passage in de hand werkt. Immers, in de regels, die aan 25, 5 voorafgaan, staan nog verschillende andere mededeelingen, die den toets der critiek niet kunnen doorstaan: de Patumapĕl, d.i. de aanval van Jaya-Katwang van Kaḍiri op Singhasāri, wordt in 24, 31 in 1197 Çāka of 1275 A.D. gesteld in plaats van in 1292 A.D., en in 25, 2 heet het, dat Kṛtanagara in 1257 Çāka of 1335 A.D. overleden is, in plaats van in 1309.

Wie de moeite neemt om Krom's argumentatie en den gedachtengang van hoofdstuk I sub 5 hierboven nader te overwegen en met elkander te vergelijken, zal echter naast de gedeeltelijke overeenkomst van het eindoordeel een verschil in uitgangspunt opmerken, dat voor de wijze, waarop in het onderhavige geval het standpunt bepaald wordt, niet van belang ontbloot is. Terwijl Krom tot de verwerping van het gegeven van Pararaton 25, 5 komt op grond van een argumentum ad absurdum, berust mijn wantrouwen, zooals gezegd, op de overweging, dat de samensteller van de jaartallenlijst der Pararaton zijn data geruimen tijd post facta berekend heeft, en daarbij met zulke gebrekkige hulpmiddelen heeft moeten werken, dat fouten in zijn berekeningen niet konden uitblijven. Ik neem echter, zooals ik elders uitvoeriger uiteengezet heb [40]), aan, dat hij serieus getracht heeft de data der door hem vermelde feiten juist te berekenen en de verschillende gegevens tot een aannemelijk geheel samen te voegen. Daarom kan ik niet gelooven, dat hij in 25, 5 de Paranggalawe 17 jaar na het optreden van Jayanagara zou hebben willen stellen, want op die manier zou hij in flagranten strijd gekomen zijn met den datum, dien hij even verder geeft, in 25, 15, waar men leest, dat de opstand van Rangga-Lawe viel *i çāka kuda-*

bhūmi-pakṣa-ning-wong, [*1217*]. En dus aarzel ik ook om voor dit concrete geval Krom's opvatting over te nemen.

In dit verband mogen ook eenige opmerkingen gemaakt worden over de jaartallen van het Pararaton-stuk, dat aan de passage over den opstand van Rangga-Lawe onmiddellijk voorafgaat. Wanneer aannemelijk gemaakt kan worden, dat zij geen argument opleveren voor de juistheid van de stelling, dat de auteur van de Pararaton er maar op los gefantazeerd heeft, staat men uiteraard ook sterker bij de verdediging van het gegeven van 25, 5.

Welnu, van de woorden van Pararaton 25, 1-2, om daarmee te beginnen, kan men zeggen, dat zij naar alle waarschijnlijkheid zóó niet in den oorspronkelijken Pararaton-tekst gestaan hebben. De door Brandes gegeven tekst luidt:

mokta sira, dhinarma ring Antapura, moktanira i çaka 1257,

hetgeen hij vertaald heeft met:

„Na zijn dood werd hij bijgezet te Antapura. Hij overleed in Çaka 1257".

Deze Nederlandsche zin loopt echter mooier dan de correspondeerende Javaansche tekst, en daardoor is wellicht de aandacht afgeleid geworden van het feit, dat de Javaansche tekst er nogal zonderling uitziet. Dit blijkt, wanneer men letterlijk vertaalt en zoodoende het volgende krijgt:

„Hij stierf. Hij werd bijgezet te Antapura. Hij stierf in 1257".

De Javaansche tekst immers vermeldt tweemaal Kṛtarājasajayawardhana's overlijden, en wel zóó, dat de tweede vermelding volgt op de mededeeling betreffende de bijzetting, hoewel de bijzetting, gelijk wij reeds eerder zagen, eerst geruimen tijd na het overlijden verricht placht te worden. Wanneer men nu ziet, dat de eerste vermelding van het overlijden geschiedt in de woorden *mokta sira* en de tweede in de woorden *moktanira,* dan ligt voor ieder, die met Javaansche handschriften te maken heeft gehad, de veronderstelling voor de hand, dat het tweede *mokta* met wat er bijbehoort aan den oorspronkelijken tekst toegevoegd is geworden door dubbelschrijving.

Schrappen wij één van de twee termen, dan krijgen wij hetzij

Mokta sira. Dhinarma ring Antapura i çāka 1257,

hetzij

....moktanira. Dhinarma ring Antapura i çāka 1257.

Hetgeen dan te vertalen is met

„Hij stierf, en werd bijgezet te Antapura in 1257 Çāka",

of met

„....zijn dood. Hij werd bijgezet te Antapura in 1257 Çāka" [41]).

Deze lezing is veel aannemelijker, want de Javaansche zin loopt nu goed, wij krijgen voor de verrichting van de bijzettingsriten een tijdstip 26 jaar na Kṛtarājasajayawardhana's dood — men herinnere zich hetgeen opgemerkt is geworden op p. 158 hierboven! —, en bovendien bestaat er nu harmonie tusschen de mededeeling van Pararaton 25, 2 en Rangga-Lawe 14, 21, waar wij lezen:

sang siddha umor ing dewa, dhinarma ring Antapurī, ndah sapta pañcadaçī, rong atus kang piyon siyuh, i çakâyu sandhi loka (?),

d.i. „de met God zalig vereenigde werd bijgezet in Antapurī, zeven, vijftig, tweehonderd en duizend als millennium, in Çāka *ayu sandhi loka*" (?) [42]).

Er zijn nog andere eigenaardigheden, die aan den tekst van Pararaton 25, 1-2 kleven, en die met de voorafgaande uiteenzetting nog niet verklaard zijn [43]). Indien echter 1257 inderdaad in den oorspronkelijken tekst gestaan heeft [43]), mogen wij thans wel aannemen, dat het niet vermeld werd als het jaar van Kṛtarājasajayawardhana's overlijden, doch als het jaar van zijn bijzetting in Antapura [44]).

Ook de chronologische data van Pararaton 24, 30-32 zijn bij nadere overweging niet zoo onverantwoord als zij er op het eerste gezicht uitzien. De auteur der Pararaton maakt zonder twijfel een fout, wanneer hij de Patumapĕl, d.w.z. de actie van Jaya-Katwang tegen Singhasāri, die tot den ondergang van Kṛtanagara leidde, in hetzelfde jaar stelt als de Pamalayu, de expeditie tegen Sumatra, n.l. in 1197 Çāka of 1275 A.D., want wij weten met zekerheid, dat Singhasāri pas gevallen is in 1292 A.D. [45]). Maar tevens blijkt — of wordt althans waarschijnlijk —, dat de fout niet in het wilde weg gemaakt is geworden, maar een gevolg zal zijn geweest van een begrijpelijke misvatting van de bedoeling van het chronogram betreffende het optreden van Jaya-Katwang.

Wat toch is het geval?

De zin van Pararaton 24, 31-32,

Pangadĕg aji Katong ratu ring Daha i çaka naga-muka-dara-tunggal, 1198;

kon door een lateren geschiedkundige gemakkelijk verkeerd verstaan worden. Het is geenszins onwaarschijnlijk, dat er oorspronkelijk mee bedoeld is geweest:

„Het optreden van aji Katong als vorst van Kaḍiri viel in 1198",

maar de Javaansche woorden laten evenzeer de vertaling toe:

„Het optreden van aji Katong, vorst van Kaḍiri, viel in 1198" [46]).

Wij kunnen thans aan de eerste interpretatie de voorkeur geven, omdat wij naast den Pararaton-tekst kunnen stellen de mededeeling van Nāgarakṛtāgama 44, 2, d [47]), maar het is begrijpelijk, dat de auteur der Pararaton in de eerste plaats gedacht heeft aan het optreden van Jaya-Katwang als opvolger van Kṛtanagara, dat immers voor de geschiedenis van Java van veel grooter belang geweest is dan zijn optreden als vazalvorst in Kaḍiri. En toen die fout eenmaal gemaakt was geworden, vloeide er uit voort, dat de Patumapĕl slechts gesteld kon worden in 1197 Çāka, het jaar, waarin Kṛtanagara een leger naar Sumatra had gezonden en dus nog aan de regeering geweest was, of in 1198 Çāka, het abusievelijk aanvaarde jaartal van zijn val. Dat daarbij aan 1197 de voorkeur gegeven is geworden, spreekt eigenlijk vanzelf, want de auteur der Pararaton moest een zekeren tijd uittrekken voor den duur van den veldtocht van Kaḍiri tegen Singhasāri, en verder moest hij aannemen, dat de plechtige installatie van Jaya-Katwang als oppervorst van Java eerst had kunnen geschieden na de volledige liquidatie van de revolutie en na een behoorlijke periode van voorbereiding der feestelijkheden [48]). In dit licht bezien zijn de data van Pararaton 24, 30 sqq. dus wel is waar foutief, doch geenszins fantastisch te noemen, en men zal er derhalve geen argument aan kunnen ontleenen bij een poging om zich van het gegeven van Pararaton 25, 5 te ontdoen.

Recapituleerende stellen wij dus vast, 1° dat tegen de veronderstelling, volgens welke de auteur der Pararaton den opstand van Rangga-Lawe in 1326 of daaromtrent zou willen stellen, het argument pleit, dat deze Javaansche geschiedkundige niet zoo licht in flagranten strijd met zijn eigen fixatie van die gebeurtenis in 1295 zal zijn gekomen, en 2° dat hij, die een beroep wil doen op de onbetrouwbaarheid van de chronologische gegevens, die in de Pararaton aan 25, 5 voorafgaan, niet-ontvankelijk verklaard moet worden. Onder deze omstandigheden zouden, dunkt mij, Krom's opvatting en het door hem ontworpen beeld van de chronologie van Maja-Pahit's oudste geschiedenis eerst dan te aanvaarden zijn, indien het zonder meer uitschakelen van het gegeven van Pararaton 25, 5 ultima ratio zou zijn.

Met Brandes' splitsingstheorie en met Poerbatjaraka's opvatting, dat Kṛtanagara kort na zijn dood bijgezet moet zijn geworden en dat de opstand van Rangga-Lawe dus slechts weinig meer dan 17 jaar ná Kṛtanagara's dood plaats gevonden kan hebben, zijn de mogelijkheden echter nog niet uitgeput. Eén van de praemissen van p. 155 is tot dusverre nog niet op haar werkelijke waarde onderzocht geworden, één alternatief is tot dusverre nog buiten beschouwing gebleven. Eerst wanneer ook deze laatste mogelijkheid niets zou blijken op te leveren, is het tijd om zich aan te sluiten bij het radicale standpunt, dat Krom heeft ingenomen. Het komt mij echter voor, dat juist deze laatste uitweg er toe zal kunnen leiden, dat wij voor het vinden van een oplossing ten slotte in een andere richting gaan dan Krom heeft gedaan.

10. Wat toch is het geval?

Van den beginne af heeft men uit de woorden van Pararaton 25, 5, *hĕlĕt pitu-wĕlas tahun adĕg ing dharma lawan Paranggalawe,* gelezen, dat de stichting van Kṛtanagara's bijzettingsheiligdom 17 jaar vóór den opstand van Rangga-Lawe plaats gevonden had, en nooit heeft men getracht tot een verklaring der feiten te komen op grond van de veronderstelling, dat de Paranggalawe het eerste der beide feiten van Pararaton 25, 5 zou kunnen zijn en dat de oprichting van het bijzettingsmonument voor Kṛtanagara dus 17 jaar na dien opstand geschied is.

Toch is het noodig om ook deze andere mogelijkheid te onderzoeken, want voor het uitsluitende bestaansrecht van de eerstgenoemde opvatting is geen enkel doorslaggevend bewijs aan te voeren. Het woord *hĕlĕt* geeft zeer zeker de beslissing niet. *Hĕlĕt* duidt aan dengene die, of datgene dat tusschen twee voorwerpen of tusschen twee personen of tusschen twee tijdstippen in staat en ze van elkaar gescheiden houdt; het houdt op zich geenerlei aanwijzing in omtrent de prioriteit of de superioriteit van een van de twee van elkaar gescheidene(n). Op zijn hoogst zou men aannemelijk kunnen maken, dat „vóór" waarschijnlijker is dan „na", wanneer de auteur van de Pararaton bij het bepalen van tijdsafstanden door middel van het woord *hĕlĕt* een vaste gewoonte zou volgen en overal elders het eerstgebeurde voorval vóór het laatstgebeurde zou vermelden.

Aannemelijk maken, meer niet! Want een doorslaggevend argument zou het constateeren van deze gewoonte van den auteur der Pararaton nog geenszins opleveren! Indien hij tien keeren het woord *hĕlĕt* zou gebruiken en in negen van de tien gevallen het eerstge-

beurde voorval zou vermelden vóór het laatstgebeurde, zou zulks in strikten zin nog niet bewijzen, dat ook in het tiende geval deze volgorde in acht zou moeten worden genomen. Voorkeur tot aansluiting bij de overige negen gevallen zou bovendien uiteraard slechts dan toelaatbaar zijn, wanneer geen andere overwegingen zich daartegen zouden verzetten.

In ons geval is het gebruik van het woord *hĕlĕt* echter tot zes gevallen beperkt, n.l. tot de Pararaton-plaatsen 25, 5; 25, 21; 25, 28; 27, 10; 28, 15 en 31, 5. Het geval 31, 5 valt uit, omdat het in een anderen context voorkomt, zoodat er naast 25, 5 nog slechts vier vergelijkbare plaatsen voorkomen, waarvan er één, n.l. 28, 15, nog een weinig dubieus is, omdat Brandes het in den tekst heeft ingevoegd [49]). In deze omstandigheden wordt het natuurlijk vrij bezwaarlijk om vast te stellen, wat nu precies de vaste gewoonte van den auteur der Pararaton is. En zelfs bij dit geringe aantal gevallen blijkt er ten aanzien van *hĕlĕt* nog verschil van gebruik te bestaan! Want de auteur laat wel is waar in 25, 21, in 27, 10 en c.q. in 28, 15 het eerstgebeurde voorval voorafgaan, doch in 25, 28-29 zet hij het woord *Pasora* achter *hĕlĕt* en het vergelijkingsvoegwoord *lan,* en *Pajurudĕmung* er vóór, terwijl toch de opstand van Sora plaats gevonden heeft vóór dien van Juru-Dĕmung, volgens de voorstelling der Pararaton zelf. Van een vast spraakgebruik der Pararaton ten aanzien van het woord *hĕlĕt* kan er dus ook positief geen kwestie zijn. En dit inzicht paart zich dan aan het resultaat, dat men met theorieën, die gebaseerd zijn op de veronderstelling, dat de Paranggalawe de laatste van de twee gebeurtenissen van 25, 5 geweest is, in ieder geval op moeilijkheden blijkt te stuiten!

De conclusie is dus wel, dat de Pararaton zelf ons de volle vrijheid laat om de beide in 25, 5 vermelde gebeurtenissen chronologisch te rangschikken naar de behoefte, die zal blijken te bestaan. De vraag is nu slechts, tot welke resultaten wij zullen komen, wanneer wij de Paranggalawe vóór de bijzetting van Kṛtanagara laten vallen, en hoe wij zullen uitkomen met de andere gegevens, die van den context en die uit andere bron.

11. Wat nu de consequenties van deze interpretatiepoging betreft, wij dienen verschil te maken tusschen de resultaten, die wij bereiken met een fixatie der Paranggalawe in 1309, 1310 of 1311, en die, welke een plaatsing van deze gebeurtenis in 1295 oplevert.

Wanneer de Paranggalawe in 1309, 1310 of 1311 plaats zou hebben gevonden, zou de oprichting van het bijzettingsheiligdom voor

Kṛtanagara, indien wij den termijn van 17 jaar zouden berekenen volgens de in de vorige pericope voorgestelde methode, te plaatsen zijn in 1326, 1327 of 1328. Op zich lijkt een bijzetting ongeveer 35 jaar na den dood van een koning niet onmogelijk. Echter zou men bij deze oplossing voor soortgelijke moeilijkheden komen te staan als in het voorgaande gedeelte van ons betoog tegen de opvattingen van Brandes en van Poerbatjaraka gepleit hebben. Wat toch zou den auteur der Pararaton bewogen kunnen hebben om de bijzetting van Kṛtanagara, die dan tegen het einde van de regeering van Jayanagara plaats gevonden zou moeten hebben, te vermelden onmiddellijk na de mededeeling van het optreden van dien koning en vóór de opsomming der verschillende opstanden, die — volgens deze opvatting — het grootste gedeelte van zijn regeeringstijd in beslag zouden hebben genomen, en welker beschrijving in de Pararaton niet minder dan twee bladzijden druks beslaat? En waarom zou hij bij het fixeeren van een gebeurtenis van 1326, 1327 of 1328 de Paranggalawe tot uitgangspunt hebben genomen, wanneer er recenter en tevens belangrijker gebeurtenissen waren, chronologisch veel beter vastgelegd — dit geldt natuurlijk slechts in het kader van de onderhavige opvatting —, die veel eerder daarvoor in aanmerking hadden behooren te komen?

Men zou kunnen zeggen, dat de Paranggalawe gekozen is geworden, omdat deze opstand het eerst heeft plaats gevonden, en dat met de Paranggalawe dus de reeks van opstanden onder Jayanagara's regeering, waaraan de auteur na de vermelding der bijzetting zijn aandacht gaat wijden, geopend kon worden. En wat de vermelding van de bijzetting van Kṛtanagara vóór de vermelding van alle andere gebeurtenissen uit Jayanagara's tijd betreft, zou men kunnen zeggen, dat een bijzettingsplechtigheid nu eenmaal alle andere gebeurtenissen in de schaduw stelt, en dat de auteur der Pararaton haar, met voorbijzien der stylistische bezwaren, daarom vooraan geplaatst heeft. Maar deze verklaring ware toch zóó onbevredigend, dat, naar het mij toeschijnt, aan de hierboven sub 10 vermelde mogelijkheid geen enkele kans gegeven zou kunnen worden, wanneer men aan het jaar 1309 als jaartal van de Paranggalawe zou blijven vasthouden.

12. Wanneer wij daarentegen den opstand van Rangga-Lawe, mèt de Pararaton, in 1295 zouden stellen, zou men de oprichting van het bijzettingsheiligdom in 1312 kunnen laten vallen, en zou het chronologische beeld er als volgt komen uit te zien:

Rāden Wijaya treedt op als koning	1294
Hij krijgt een zoon bij Dara-Pĕṭak, Kala-Gĕmĕt .	....
Hij regeert .... jaar, *orĕmirahawihĕn*, en sterft .	[1309]
Kala-Gĕmĕt = Jayanagara volgt hem op	[1309]
Bijzetting van Kṛtanagara in het heiligdom Pūrwa-Patāpan	1312
Opstand van Rangga-Lawe, 17 jaar *vroeger* . . .	1295
Wīrarāja vestigt zich in Lumajang en verklaart zich onafhankelijk	....
Opstand van Sora, drie jaar na de Paranggalawe .	1298
Sora wordt verslagen en komt om	1300
Nambi verlaat Maja-Pahit, vestigt zich in Lĕmbah, en versterkt dit gebied	....
Wanneer Jayanagara, die opgetreden is in	[1309]
twee jaar koning is, sterft Wīrarāja	[1311]
(Pa)lungge-eruptie	1311
Opstand van Juru-Dĕmung, twee jaar na de Pasora	1302
Dood van Juru-Dĕmung	1313
Pagajahbiru	1314
Pamaṇḍana en Pawagal	....
Dood van Nambi en onderwerping van Lumajang	1316(?)
Het geval met Lasĕm [lees: Sĕmi?]	1318
Opstand van Kuṭi, negen jaar voor Jayanagara's dood	1319
	enz. enz.

13. Dit schema ziet er op het eerste gezicht een beetje wonderlijk uit, omdat de auteur één keer de chronologische volgorde geheel zou onderbreken en vrijwel tot het uitgangspunt terug zou keeren om dan de chronologie opnieuw, doch anders op te bouwen, en hij een tweeden keer de nieuwe reeks zou onderbreken door de tusschenvoeging van wat op een vergeten jaartal lijkt!

Toch is het bij nadere overweging niet zóó wonderlijk.

Wanneer wij aannemen, dat de auteur der Pararaton een of andere reden gehad heeft om na het vermelden van het optreden van Kṛtarājasajayawardhana als koning dadelijk te komen met zijn mededeeling van 25, 1 — [*sa-*]*tahun pañjĕnĕngira, orĕmirahawihĕn,* toen stierf hij —, dan is het toch wel begrijpelijk, dat hij in aansluiting op de berichten omtrent Kṛtarājasajayawardhana's leven en sterven eerst mededeelt, wie hem heeft opgevolgd. Daarmee is hij dan aangeland in het tijdvak van Jayanagara's regeering. Wanneer hij nu de gebeurtenissen uit den tijd van Jayanagara gaat opsommen, vindt

hij in de eerste plaats in zijn bronnen vermeld het feit van Wīrarāja's overlijden, in 1311. Wīrarāja was echter in dien tijd heer van Lumajang, en blijkens Pararaton 25, 20 niet meer van Maja-Pahit afhankelijk of aan Maja-Pahit onderdanig, zoodat dit feit buiten de geschiedenis van Maja-Pahit valt, die door den auteur der Pararaton geschreven wordt. Hetzelfde geldt van de uitbarstingsramp van 1311. Daarop volgt er echter een gebeurtenis, die wel deel van de Maja-Pahitsche geschiedenis in engeren zin uitmaakt, n.l. de bijzetting van Kṛtanagara, 's konings grootvader, naar Javaansche opvatting. Dit feit wordt dan ook behoorlijk vermeld. Dan komt de dood van Juru-Dĕmung. Wanneer wij mogen aannemen, dat Juru-Dĕmung een opstandeling was, zooals elders [50]) gezegd wordt, en dat zijn opstand door de lieden van Maja-Pahit bedwongen is geworden, is het duidelijk, dat het feit van Juru-Dĕmung's dood eveneens in de kroniek opgenomen diende te worden. Maar wanneer de auteur der Pararaton daarover wil gaan praten, doet hem zich pijnlijk het ontbreken gevoelen van mededeelingen over het begin van Juru-Dĕmung's opstand en over de opstanden, die er aan vooraf waren gegaan en die er, als uit dezelfde oorzaak ontstaan, innig mee samen hadden gehangen. Dus gevoelt de auteur de behoefte om, na de bijzetting van Kṛtanagara [in 1312] vermeld te hebben, te komen met een overzicht der opstandige bewegingen.

Dit overzicht moet beginnen met de Paranggalawe, en dus geeft hij aan, hoeveel jaren er tusschen de bijzetting van Kṛtanagara en den opstand van Rangga-Lawe gelegen hadden, d.w.z. hoeveel jaren hij door eerst den dood van Kṛtarājasajayawardhana en de troonsbestijging van Jayanagara te vermelden op den gang der gebeurtenissen vooruit is geloopen. Met de Paranggalawe beginnende werkt hij dan de lijst der politieke gebeurtenissen af: opstand van Rangga-Lawe, onafhankelijkheidsverklaring van Wīrarāja, bezetting der voornaamste posten in de Maja-Pahitsche rijksorganisatie, opstand van Sora, vertrek en wegblijven van Nambi.

Op een gegeven oogenblik moet hij nu bij het opsommen van de nieuwe reeks van gebeurtenissen natuurlijk het punt passeeren, dat hij in zijn voortvarendheid te voren reeds achter zich gelaten heeft. Dit punt markeert hij dan ook uitdrukkelijk door bij de vermelding van den dood, in 1311, van Wīrarāja, dien hij thans niet meer onvermeld kan laten, omdat de ziekte van Wīrarāja een rol gespeeld had in de ontwikkeling van den opstand van Nambi, de aanteekening

te plaatsen: *sirâji Jayanagara añjĕnĕng prabhu rong tahun*, „op dat moment was koning Jayanagara twee jaar aan de regeering".

Dit laatste détail is van eminent belang. Immers, slechts in het kader van de theorie, dat Kṛtarājasajayawardhana een aantal jaren na den opstand van Rangga-Lawe bijgezet is geworden, en dat dus de auteur der Pararaton om na de vermelding van deze bijzetting de Paranggalawe te kunnen beschrijven de chronologische lijn moest onderbreken en op een vroeger punt weer moest opvatten —, slechts in het kader van deze theorie heeft de opname van den zin *sirâji Jayanagara añjĕnĕng prabhu rong tahun*, waarvan men nergens in de Pararaton een parallel vindt, waarde en beteekenis.

Aanvaarden wij deze voorstelling van zaken, dan lossen zich de in het voorgaande gedeelte van ons betoog besproken moeilijkheden vanzelf op. Op zich is deze voorstelling zeer zeker niet absurd, en voor één eigenaardigheid, den zin van Pararaton 25, 27, kan alleen zij een verklaring aan de hand doen. Alleen in het kader van deze theorie komen de relatieve dateering der Paranggalawe van 25, 5 en de dateering van het chronogram [plus cijferjaartal] van 25, 15 met elkaar op gemakkelijke wijze in harmonie. En daar wij vroeger, op p. 152 hierboven, geconstateerd hebben, dat aanvaarding van het jaartal 1295 voor de Paranggalawe ook met de relatieve dateering van 25, 21 iuncto 25, 22-23 te rijmen is, laten zich in het kader van deze theorie alleen alle drie de dateeringen van den opstand van Rangga-Lawe vanuit één gezichtshoek bezien en in één op zich niet onbevredigend schema opnemen.

§ 4.

Bezwaren tegen de fixatie der Paranggalawe in 1295.

Intusschen hebben wij wel is waar kunnen constateeren, dat sommige bezwaren, die zich voordoen, wanneer wij de bijzetting van Kṛtanagara vóór den opstand van Rangga-Lawe laten vallen, bij een plaatsing van de Paranggalawe in 1295 en van de bijzettingsplechtigheden in 1312 zich vanzelf oplossen, doch daarmee is het pleit nog niet ten voordeele van deze nieuwe opvatting beslist. Immers, er

rijzen onmiddellijk twee nieuwe bezwaren, waarvoor eveneens een oplossing gevonden zal moeten worden, wil de nieuwe opvatting zich kunnen handhaven:

1° dat onverklaard blijft, waarom de opstand van Rangga-Lawe en die van Sora niet in een beschrijving van den regeeringstijd van Kṛtarājasajayawardhana zijn opgenomen, wanneer zij in dien tijd plaats gevonden zouden hebben, en waarom het noodig was eerst Kṛtarājasajayawardhana's dood en Jayanagara's optreden te vermelden, hoewel deze twee gebeurtenissen dan pas 14 jaar na de Paranggalawe zouden vallen;

2° dat Pararaton 25, 13 uitdrukkelijk vermeldt, dat koning Jayanagara boos werd, toen hij door Mahāpati over de houding van Rangga-Lawe ingelicht werd, terwijl Jayanagara toch nog slechts een zuigeling geweest zou zijn, indien de opstand van Rangga-Lawe in 1295 plaats zou hebben gevonden.

Om deze bezwaren uit den weg te kunnen ruimen moeten wij thans onze aandacht naar elders verplaatsen. In het volgende hoofdstuk zullen wij zien, hoe mogelijkerwijze het eerste bezwaar geëlimineerd kan worden, terwijl in hoofdstuk IV getracht zal worden aan te toonen, dat ook het tweede bezwaar onhoudbaar is.

III.

EEN FANTAZIE IN MINEUR OVER KRTARAJASAJAYAWARDHANA'S GEZONDHEIDSTOESTAND.

1. Over Pararaton 24, 34 sqq. en over de tekstverbeteringen van Brandes. — 2. Kern's vertaling van Nāgarakṛtāgama 47, 2 en 47, 3, a. — 3. Wat Poerbatjaraka voor Kern's vertaling in de plaats stelt. — 4. De argumenten, die Poerbatjaraka voor de bepaling van Kṛtarājasajayawardhana's sterfjaar aan de Pararaton ontleend heeft, zijn onhoudbaar. — 5. Het raadsel van Jayanagara's promotie. — 6. Prapañca's eigenaardige behandeling van Kṛtarājasajayawardhana's regeering. — 7. De interpretatie van Pararaton 25, 1 van Brandes, Jonker en van der Tuuk. — 8. Poerbatjaraka's afwijkende meening is onaanvaardbaar. — 9. De varia lectio bij 25, 1 van eenige Pararaton-handschriften. — 10. Over de lezing o r ĕ m i r a. — *11.*

O r ĕ m i r a (h)a w i h ĕ n of o r ĕ m m i r a h a (a)w i h ĕ n? — 12. Over enkele merkwaardige mededeelingen van de Babad Tanah Jawi en van de Sorândaka. — 13. Wat beteekent (a)w i h ĕ n? — 14. Een voorwaardelijke poging tot herordening van eenige gegevens en feiten.

1. De lezer herinnert zich uit het inleidende hoofdstuk, dat de mededeelingen der Pararaton omtrent de regeering van Kṛtarājasa-jayawardhana aan duidelijkheid veel te wenschen overlaten. Die mededeelingen beslaan in den tekst slechts enkele regels, en zien er in Brandes' tekstuitgave als volgt uit:

> (24, 34) Samangka raden Wijaya añjĕnĕng prabhu i çaka rasa-rupa-dwi-çitangçu, (35) 1216. Wĕkasan patutan lawan raden Dara pĕṭak putra lanang, kakṣatriyanira raden (36) Kala gĕmĕt. Kunĕng putranira bhaṭāra Çiwabuddha stri kalih siki, kang cinayakĕn (37) ing wong Tatar, ingalap kalih denira raden Wijaya, sira sang atuha añjĕnĕng ring (38) Kahuripan, sira sang anom añjĕnĕng ing Daha. Abhiṣekanira raden Wijaya duk (25, 1) prabhu çrī Kĕrtarajasa. Tahun pañjĕnĕngira, orĕmira awihĕn. Mokta sira, (2) dhinarma ring Antapura, moktanira i çaka 1257.

In Brandes' vertaling:

> Toen werd Raden Wijaya koning (*prabhu*), in 1216.
>
> Later kreeg hij bij Raden Dara pĕṭak een zoon, wiens *kṣatriya*-naam Raden Kala gĕmĕt was. De beide dochters van Bhaṭāra Çiwabuddha, met wie de Tatar's om den tuin geleid waren, nam hij beiden tot gemalin; de oudste woonde te Kahuripan, en de jongste te Daha.
>
> Als koning heette Raden Wijaya Çrī Kĕrtarājasa. Zijne regeering duurde ? jaar. Zijn ziekte .... (?). Na zijn dood werd hij bijgezet te Antapura. Hij overleed in Çaka 1257.

Zooals men ziet, hebben de meeste détails betrekking op 's konings familie en op de positie van sommige leden daarvan, niet op hetgeen de koning tijdens zijn regeering gedaan heeft.

De bedoeling van het hierboven afgedrukte fragment is over het algemeen wel duidelijk. Een uitzondering moet echter gemaakt worden voor de woorden

tahun pañjĕnĕngira orĕmira awihĕn,

en jammer genoeg zijn het juist deze woorden, waarin de auteur

van de Pararaton zijn mededeelingen van chronologischen aard neergelegd heeft!

Om niettemin zich omtrent den zin der Pararaton-gegevens een voorstelling te kunnen vormen, heeft Brandes in de aanteekeningen, die hij aan het zevende hoofdstuk van zijn Pararaton-vertaling toegevoegd heeft [51]), twee verbeteringen in het hierboven aangehaalde stuk tekst aangebracht. In de eerste plaats heeft hij, overwegende, dat aan het woord *tahun* van 25, 1 het woord *Kṛtarājasa* voorafgaat, en dat gevallen van haplographie in Javaansche handschriften niet zeldzaam zijn, voorgesteld om in plaats van

.... Kṛtarāja*sa*. Tahun ....

te lezen

.... Kṛtarāja*sa*. *Sa*tahun ....

En aangezien Kṛtarājasajayawardhana volgens Pararaton 24, 34-35 in 1216 Çāka opgetreden was, en de aangebrachte verandering van den tekst Brandes noopte om het eindpunt van 's konings regeering in 1217 Çāka te stellen, heeft hij in de tweede plaats aangenomen, dat het jaartal van overlijden, door Pararaton 25, 2 in de door hem gevolgde redactie in 1257 Çāka gesteld, veranderd moest worden in 1217.

Zoo kreeg Brandes het volgende sluitende geheel:

Kṛtarājasajayawardhana treedt op in 1216 Çāka = 1294 A.D., volgens Pararaton 24, 34-35;

hij regeert één jaar, dus van 1294 tot 1295, volgens Pararaton 25, 1;

hij sterft in 1217 Çāka = 1295 A.D., volgens Pararaton 25, 2.

En hierbij sloot zich dan tevens gemakkelijk aan het feit, dat Pararaton 25, 15 de Paranggalawe in 1217 Çāka = 1295 A.D. stelt, aangezien de beschrijving van deze gebeurtenis alle vrijheid scheen te laten om aan te nemen, dat zij onmiddellijk na het optreden van den nieuwen koning plaats heeft gevonden.

De schaduwzijde van deze constructie was, dat Brandes den opstand van Rangga-Lawe onder de regeering van een kind-vorst moest laten vallen en zijn bevreemding er over moest uitspreken, dat Jayanagara in de beschrijving van de Paranggalawe niettemin voorgesteld wordt als iemand, die voor de gebeurtenissen de belangstelling van een volwassene toont. Echter meende Brandes zich met een beroep op een soortgelijk geval van kind-koningschap in de Sajarah Bantĕn over dit bezwaar toch wel heen te mogen zetten; ja,

het feit, dat in de betrokken jaren de eene rijksgroote na den anderen in opstand kwam, was naar zijn meening juist uit den jeugdigen leeftijd van den koning gereedelijk te verklaren [52]). Het bericht omtrent Jayanagara's rijpe belangstelling voor de politiek in den tijd, dat hij nog rondgedragen werd in de sléndang, neemt hij blijkbaar als onschadelijke toegift op den koop toe!

2. Geheel onafhankelijk van Brandes' onderzoek van de gegevens der Pararaton, althans zonder van een gebruik van zijn resultaten te reppen, heeft Kern zich als eerste beziggehouden met een onderzoek van hetgeen de Nāgarakṛtāgama aan gegevens omtrent Kṛtarājasajayawardhana's dood en Jayanagara's optreden bevat.

De betrokken Nāgarakṛtāgama-versregels, 47, 2, a/d en 47, 3, a, als volgt in zijn uitgave luidende:

(2) *Ring Çāka sapta-jana-sūrya narendra warṇan*
mastwākĕn ātmajanira n siniwîng Kaḍintĕn
çrīndreçwarībunira wīra widagdha wijña
rājābhiṣeka Jayanāgara tan hanoli.

(3) *Ring Çāka mātry-aruṇa līnanira ng narendra* [53]),

vertaalde hij aldus:

„In het Çāka-jaar 1217 moet van (den) Koning verhaald worden dat Hare Hoogheid Indreçwarī, zijne heldhaftige, beleidvolle, verstandige moeder, zijnen zoon bevestigde als heerscher in Kaḍiri, met den koningstitel Jayanāgara, niet anders.
In het Çāka-jaar 1216 overleed de Vorst".

Zonder eenigen twijfel is deze vertaling zeer gewrongen, maar bij de eenmaal aanvaarde vertaling van 47, 3, a, volgens welke Kṛtarājasajayawardhana in 1216 Çāka = 1294 A.D. gestorven zou zijn, meende Kern moeilijk anders te kunnen doen dan voor het jaar 1217 Çāka = 1295 A.D. een ander dan Kṛtarājasajayawardhana als subject van het *mastwākĕn* van 47, 2, b te laten optreden. Kern paste er deze mouw aan, dat hij Kṛtarājasajayawardhana vóór zijn dood Jayanagara als troonopvolger liet aanwijzen, zoodat diens moeder de daad van *mastwākĕn* slechts behoefde te verrichten als exécutrice testamentaire, als subject van een *mastwākĕn*, dat in zijn meest letterlijke beteekenis was op te vatten. Hoewel deze theorie uiteraard een vreemden indruk moest maken, was zij op zich niet absurd te noemen, en indien Kern de Pararaton-gegevens als vergelijkingsmateriaal gebruikt had, zou hij allicht geconcludeerd hebben, dat de verschillen in de mededeelingen van de Pararaton, zooals Brandes

die geïnterpreteerd had, en de Nāgarakṛtāgama, zooals hij die meende te mogen interpreteeren, zóó gering waren, dat men er zonder bezwaar overheen zou kunnen stappen.

3. De opvattingen van Brandes en Kern zouden echter niet onweersproken blijven. Immers, in zijn reeds eerder vermelde opstel van 1914 vertaalde Poerbatjaraka, op p. 145, Nāgarakṛtāgama 47, 2, a-b anders dan Kern het had gedaan, n.l. met:

„Er worde van den koning verteld, dat hij in het çāka-jaar 1217 zijn zoon (Jayanagara) als vorst van Kediri deed wijden",

en aan deze vertaling knoopte hij de opmerking vast, dat zij met Kern's interpretatie van het chronogram van 47, 3, a niet te vereenigen was.

Waarom Kern's vertaling van 47, 2, a-b onjuist en zijn eigen vertaling juist moest zijn, heeft Poerbatjaraka niet uiteengezet. Voor wie niet Poerbatjaraka's taalgevoel bezit en uit dien hoofde de door hem geboden vertaling aanvaardt, zij opgemerkt, dat *warṇan* en *mastwākĕn* hetzelfde subject dienen te hebben volgens den regel van behoud van het subject [54]), en dat alleen *narendra*, het subject van *warṇan*, derhalve in aanmerking komt om subject van *mastwākĕn* te zijn. Er is geen enkele reden om hier, zooals Kern dat gedaan heeft, van deze hoofdwet der Javaansche syntaxis af te wijken, te minder, daar bij Poerbatjaraka's vertaling de strophe veel regelmatiger en harmonischer loopt dan volgens Kern's interpretatie. Het lijkt ons dus volkomen juist, dat Poerbatjaraka niet Nāgarakṛtāgama 47, 2, a-b naar de eenmaal aanvaarde interpretatie van het chronogram van 47, 3, a vertaald heeft, doch veeleer de interpretatie van het chronogram als onhoudbaar verworpen heeft, omdat zij in strijd was met hetgeen volgens het normale spraakgebruik uit de voorafgaande strophe gelezen diende te worden.

Poerbatjaraka heeft er zich intusschen niet toe beperkt de door Kern gegeven verklaring van den hierboven vermelden Nāgarakṛtāgama-regel 47, 3, a te verwerpen. Op een inderdaad ingenieuze wijze heeft hij Kern's verklaring van het chronogram verbeterd. Had Kern de woorden *mātryaruṇa* gesplitst in *mātr* = „moeder" = 16 en *aruṇa* = „zon" = 12, te zamen 1216 Çāka = 1294 A.D., en daarmee een verklaring gegeven, welke, al liet zij ons met een overbodige y zitten, toch niet geheel onaannemelijk leek, Poerbatjaraka nam, met een beroep op de getalwaarde „een" van de syllabe *ma* in het chronogram van Nāgarakṛtāgama 41, 3, a, aan, dat de ontleding aldus moest geschieden: *mā*, van onbekende be-

teekenis, = 1, *try* = „drie" = 3, *aruṇa* = „zon" = 12, te zamen 1231 Çāka = 1309 A.D. [55]). Voor deze reïnterpretatie is inderdaad alles te zeggen, en Kern zelf heeft zich dan ook, zooals men in de Nāgarakṛtāgama-uitgave van 1919, p. 122, noot 3, lezen kan, gehaast om met Poerbatjaraka's „vernuftige, juiste verklaring" zijn instemming te betuigen.

4. De juistheid van Poerbatjaraka's omrekening van het chronogram van Nāgarakṛtāgama 47, 3, a erkennen beteekent intusschen nog niet zich accoord verklaren met het geheele betoog van 1914. Behalve aan het chronogram van Nāgarakṛtāgama 47, 3, a heeft Poerbatjaraka voor de verdediging van zijn stelling, dat Kṛtarājasa-jayawardhana in 1309 overleden is, twee argumenten ontleend aan de Pararaton, en deze zullen wij eveneens te beoordeelen hebben.

Het eerste van deze twee argumenten zegt, dat de Pararaton de *guntur palungge* in 1233 Çāka stelt, en dat, aangezien de Pararaton-tekst aan deze fixatie de woorden *sirâji Jayanagara añjĕnĕng prabhu rong tahun* van Pararaton 25, 27 onmiddellijk laat voorafgaan, het optreden van Jayanagara derhalve twee jaar vóór 1233 moet vallen, dus in 1231 Çāka of 1309 A.D. Geheel overtuigend is deze redeneering niet, want dat de aangehaalde woorden van 25, 27 inderdaad behooren bij hetgeen er op volgt, is niet te bewijzen, en het lijkt mij, zooals in het vorige hoofdstuk reeds terloops opgemerkt is geworden, zelfs waarschijnlijker, dat zij behooren bij hetgeen voorafgaat. Maar aangezien de *guntur palungge* inderdaad twee jaar na Jayanagara's ambtsaanvaarding valt, indien deze op grond van het Nāgarakṛtāgama-chronogram in 1309 gesteld kan worden, heeft het weinig zin om over dit argument van Poerbatjaraka, dat naar den inhoud juist en slechts a l s a r g u m e n t wellicht niet volkomen bruikbaar is, hier uit te weiden.

Het andere argument behelst, dat, wanneer Kṛtanagara in 1292 bijgezet is geworden, de Paranggalawe in 1309 gesteld moet worden op grond van de mededeeling van Pararaton 25, 5, en dat Jayanagara omstreeks 1309 als koning opgetreden moet zijn, aangezien de opstand van Rangga-Lawe in het begin van de regeering van Jayanagara plaats gevonden heeft. Wij hebben hiertegenover in ons vorige hoofdstuk betoogd, dat Poerbatjaraka's uitgangspunt in deze op een misverstand berust en dat daarom aan dit argument elke waarde ontzegd moet worden. Wij brengen dit hier den lezer in herinnering, zonder aan ons vorige betoog iets te behoeven toe te voegen.

Uit het voorgaande vloeit voort, dat wij Poerbatjaraka's recon-

structie slechts ten deele aanvaarden kunnen. Wanneer hij zijn resultaten aldus samenvat:

> „Majapahit is gesticht in het jaar 1216.
>
> Raden Wijaya, de eerste koning, deed zijn zoon tot vorst van Kediri wijden met name Prabhu Jayanagara in het jaar 1217.
>
> Hij, Raden Wijaya, stierf in het jaar 1231. In datzelfde jaar volgde zijn zoon, koning Jayanagara, hem op als koning van Majapahit, kort waarna Rangga Lawe opstond.
>
> Twee jaren later, in 1233, had de storting van den berg Lungge plaats".,

en zijn opstel besluit met de woorden:

> „De waarschijnlijkheid van één en ander wordt hierdoor verhoogd, dat Rangga Lawe gedurende het leven van R. Wijaya nog kans had, hetgeen hem beloofd was, te ontvangen; hij zou n.l. tot rijksbestuurder (patih) aangesteld worden. Maar toen R. Wijaya gestorven was, zonder dat hij, Rangga Lawe, dat patih-schap ontvangen had, maakte hij zich gereed het dan maar met geweld van den nieuwen koning te verkrijgen".,

dan moeten wij daarbij aanteekenen, dat het eerste citaat slechts aanvaardbaar is, wanneer er de woorden „kort waarna Rangga Lawe opstond" uit geschrapt worden, en dat het tweede citaat niet meer dan een veronderstelling van Poerbatjaraka uitdrukt, geuit in het kader van de opvatting, dat de Paranggalawe een gebeurtenis van het jaar 1309 is geweest, en dat die veronderstelling uiteraard alle reden van bestaan zou verliezen, indien uiteindelijk zou komen vast te staan, dat de opstand van Rangga-Lawe inderdaad in 1295 A.D. gesteld moet worden.

5. Nu nader gebleken is, dat Kṛtarājasajayawardhana in 1309 gestorven is, doet zich de vraag voor, wat wij te denken hebben van de verschillende gegevens, die vóór Poerbatjaraka's ontdekking zoo mooi schenen te passen bij de opvatting, dat de eerste koning van Maja-Pahit slechts zeer korten tijd de koninklijke waardigheid gedragen heeft. Poerbatjaraka zelf, die zijn opstel van 1914 beperkt van omvang heeft gehouden, is op deze vraag niet ingegaan. Toch heeft zijn verplaatsing van Kṛtarājasajayawardhana's sterfjaar ons voor verschillende nieuwe raadsels geplaatst, die nog steeds, bijna 25 jaar later, om oplossing vragen.

Tot deze raadsels reken ik in de eerste plaats, dat er bij Brandes' lezing *Satahun pañjĕnĕngira,* die op zichzelf toch zeer zeker wel te

verdedigen is, een merkwaardige overeenkomst bestaat tusschen Pararaton 25, 1 en Nāgarakṛtāgama 47, 2. Volgens het eene geschrift toch zou de regeering van Kṛtarājasajayawardhana in 1295 een einde genomen hebben, terwijl volgens het andere in datzelfde jaar Kṛtarājasajayawardhana's zoon uit Indreçwarī alias Dara-Pĕṭak den *rājābhiṣeka* of k o n i n k l ij k e n wijdingsnaam Jayanagara ontvangen heeft. De vraag dringt zich natuurlijk op, of dit louter toeval is, of dat er achter deze coïncidentie feiten schuilgaan, die op de ontwikkeling van de gebeurtenissen dier dagen invloed, wellicht beslissenden invloed, uitgeoefend hebben.

Ook Krom heeft zich deze vraag gesteld, blijkens het volgende citaat uit zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis²", p. 367:

> „Behalve deze beide dochters [56]) had de koning geen kinderen bij de vier gemalinnen en zoo werd de zoon van hem bij Dara Pĕṭak, met haar officieelen naam Indreçwarī, de aangewezen troonopvolger. Reeds op de oorkonde van 1294 wordt deze prins Jayanagara vermeld — de Pararaton geeft ons ook zijn kṣatriya-naam n.l. Kala Gĕmĕt — en het volgend jaar deed de koning zijn zoon wijden tot vorst van Kaḍiri. Dat is waarschijnlijk niet uitsluitend een eerbewijs voor het natuurlijk nog zeer jonge kind, maar tevens een duidelijk vastleggen van diens positie als kroonprins, wat te noodiger zal zijn geweest, omdat zijn moeder juist niet van Kṛtanagara's geslacht was".

Wij kunnen de opvatting, die in den laatsten zin tot uiting komt, onderschrijven, zij het met eenig voorbehoud ten aanzien van den term „kroonprins", dien Krom gebruikt. Toch komt het ons voor, dat wij met Krom's commentaar nog niet tot een helder begrip van den zin van Kṛtarājasajayawardhana's daad en van de politieke situatie te Maja-Pahit in 1295 A.D. gekomen zijn. Immers, waarom wilde of moest de koning in 1295, toen hij, naar wij mogen aannemen, nog slechts twee jaar getrouwd was en nog vrij jong geweest moet zijn [57]), een zoon uit een vrouw van lageren stand officiëel tot troonopvolger laten wijden, terwijl hij naast Dara-Pĕṭak nog vier jonge prinsessen van Singhasāri tot gemalin had? Men kan toch bezwaarlijk aannemen, dat zij allen onvruchtbaar waren, of, voor zoover de Rājapatnī betreft, dat zij onvruchtbaar geworden was na de geboorte van de twee dochters, die Nāgarakṛtāgama 48, 1 vermeldt? Moeten wij uit de verheffing van Jayanagara tot troonopvolger, uit het feit ook, dat hij in 1295 reeds den naam kreeg te dragen, waar-

onder hij later als koning bekend zou zijn, opmaken, dat er in 1295 geen hoop op een zoon van den koning uit een zijner hoofdgemalinnen meer bestond? Maar waarom dan kan men een verwachting, in 1295 onder de omstandigheden, zooals wij die tot dusverre meenden te kennen, toch alleszins gerechtvaardigd schijnende, in dàt jaar reeds zóó definitief prijsgegeven hebben, dat men tot de onherroepbare, want ritueel verrichte daad van de wijding tot koning van den zoon eener slavin overging?

6. Nog een andere eigenaardigheid treft ons bij het doorlezen van de gegevens der Nāgarakṛtāgama over de regeering van Kṛtarājasajayawardhana: met geen enkel woord wordt hij in dit gedicht, dat toch krachtens zijn aard de voorvaderen van den lateren Rājasanagara beoogt te verheerlijken, als vorst beschreven, laat staan geprezen! In 45, 1 lezen wij bij de vermelding van zijn optreden, dat hij populair was en een overwinnaar der vijanden, doch deze epitheta gelden uiteraard prins rāden Wijaya, niet koning Kṛtarājasajayawardhana! In 45, 2, a/b wordt vermeld, zooals wij op p. 138 sq. reeds besproken hebben, hoe Java op 's konings optreden gereageerd heeft. Dan volgt echter niet, wat Kṛtarājasajayawardhana, eenmaal koning geworden, in deze hoedanigheid te beteekenen heeft gehad, hoe zegenrijk zijn bestuur voor het jonge Maja-Pahit geweest is, of hoe doeltreffend hij het nieuwe rijk georganiseerd heeft, gelijk wij van den hofdichter, die Toh-Jaya verdonkeremaant en Kṛtanagara's uitspattingen tot geestelijk gewin verklaart, toch zouden verwachten. Neen, in 45, 2, c begint Prapañca een verhaal over 's konings gemalinnen, dat de tweede helft van 45, 2 en de geheele strophe 46, 1 in beslag neemt. Dan komen de strophen 46, 2 en 47, 1, die de familiebetrekkingen tusschen Kṛtarājasajayawardhana en zijn vier gemalinnen preciseeren, en die in verband daarmee spreken over 's konings eigen voorvaderen. Hierop volgt 47, 2, waarvan de tekst, met Kern's vertaling en Poerbatjaraka's emendatie daarop [58]), hierboven afgedrukt is geworden, en waarin men behalve van Jayanāgara's verheffing ook van diens moeder en van diens voortreffelijke karaktereigenschappen gesproken vindt. En dan eindigt de reeks met 47, 3, welks eerste regel het overlijden van den koning in 1309 fixeert, en welks volgende regels de plaats zijner twee *pratiṣṭhā*'s bepalen; ook hier, zelfs hier, vindt de dichter blijkbaar niet de minste aanleiding om zich over hetgeen de overledene als vorst beteekend had prijzend uit te laten!

Het heeft er veel van, dat de geheele opzet van dit deel der

Nāgarakṛtāgama, met zijn uitweiding over gemalinnen en voorvaderen, dienen moet om de leegheid van het eigenlijke koningsleven te camoufleeren. Krom, wien de eigenaardige werkwijze van Prapañca eveneens opgevallen is, maakt in zijn „Hindoe-Javaansche Geschiedenis²", p. 365-366, de opmerking, dat zij wel gezien moet worden in het licht van het feit, dat Kṛtarājasajayawardhana niet de zoon, doch slechts de schoonzoon van zijn voorganger Kṛtanagara geweest is, en dat hij dus slechts namens zijn gemalinnen optrad, of althans slechts uit zijn verbintenis met haar zijn optreden als koning rechtvaardigen kon. Deze verklaring vermag ons evenwel niet geheel te voldoen, omdat Prapañca heel goed aan Kṛtanagara's dochters de verschuldigde aandacht had kunnen schenken ook zonder over den koning zelf zoo angstvallig te zwijgen! Worden er niet naast de vier versregels, die Prapañca in Nāgarakṛtāgama 2, 2 en 3, 1 aan Rājasanagara's moeder, Kṛtanagara's dochter, de roemruchte Regentesse, wijdt, in zang 3 zes prijzende versregels gewijd aan haar man, die toch niet meer dan prins-gemaal was? En ziet in zang 4 niet de vorstin van Daha, de andere dochter van Kṛtanagara en Rājasanagara's tante, zich precies evenveel hulde bewezen als Wijayarājasa, haar gemaal, wiens plaats in de dynastie niettemin wel bijzonder bescheiden was? Waarom dan in de zangen 45, 46 en 47 over Kṛtarājasajayawardhana, die in tegenstelling tot Rājasanagara's vader en tot Wijayarājasa z e l f geregeerd heeft, niets dan dat hij was opgetreden en na verloop van tijd was gestorven? En dat, nota bene, in een milieu als dat van Prapañca, waarin zich van elken koning, hoe onbenullig hij ook geweest mocht zijn, epitheta ornantia en attributieven genoeg verzamelen lieten om de buitenwereld voor hem, die qualitate qua dan toch in ieder geval het sacrale centrum des lands geweest was, het noodige ontzag in te boezemen!

De vraag dringt zich op, of Kṛtarājasajayawardhana misschien geen daden had k u n n e n stellen, met welker beschrijving Prapañca zijn verzen kon vullen. Wanneer de koning geleden zou hebben aan een kwaal, die hem de uitoefening van zijn plichten als vorst èn als echtgenoot belet had, zouden wij zoowel voor de ontijdig lijkende verheffing van Jayanagara tot vorst als voor de opvallende zwijgzaamheid van de Nāgarakṛtāgama over zijn regeeringsdaden een plausibele verklaring hebben. In dat geval toch zou Prapañca alle reden hebben gehad om eenerzijds te vermijden ook maar de minste toespeling op 's konings onbekwaamheid te maken, en om aan den anderen kant toch ook na te laten den koning eigenschappen of

praestaties toe te kennen, waarvan de belachelijkheid in het Maja-Pahit van 1365 nog terdege gevoeld zou worden!

Is dus wellicht de uitweiding over bijzaken en de zwijgzaamheid over de hoofdzaak van Kṛtarājasajayawardhana's koningscarrière een van fijngevoeligheid en van waarheidsliefde getuigende kunstgreep van den dichter, die hem in staat stelde niet in te gaan op een aangelegenheid, waarover hij al spoedig te veel of te weinig zou zeggen?

7. Intusschen kan deze analyse der Nāgarakṛtāgama-gegevens louter tot gissingen leiden, en wellicht zouden onze gedachten niet eens in deze richting gaan, wanneer het *orĕm* van Pararaton 25, 1 ons niet op deze mogelijkheid opmerkzaam moest maken. Want op één uitzondering na zijn de verschillende schrijvers over dit onderwerp het er over eens, dat dit woord op een z i e k t e van koning Kṛtarājasajayawardhana doelt.

Brandes heeft, zooals wij hierboven reeds zagen, den tekst van Pararaton 25, 1 als *orĕmira awihĕn* gelezen, en, daar hij met het laatste woord geen raad wist, dit door „Zijn ziekte .... (?)" weergegeven.

Wat Jonker betreft, zooals uit noot 3 op p. 123 der tweede Pararaton-uitgave blijkt, heeft hij de voorgaande woorden er bij getrokken en dus van *Tahun*[59]) *pañjĕnĕngira orĕmira awihĕn* één geheel gemaakt. Blijkens zijn vertaling: „Gedurende de jaren zijner regeering leed hij aan een kwijnende ziekte" heeft ook hij *awihĕn* niet vertaald. Wel heeft hij een weg gewezen, die naar zijn meening tot een verklaring van dit woord zou kunnen leiden, doordat hij bij zijn vertaling heeft aangeteekend: „V. d. T. *urĕm awihĕn*; *urĕm* of *orĕm* (desnoods van *a urĕm*) kwijnen, zie v. d. T. s.v. *orĕm, kuris, girih. Awihĕn* = *abuhĕn,* waterzuchtig? (V. d. T. lijder aan een ziekte, welke?)".

Van der Tuuk's opvatting ten slotte blijkt reeds uit hetgeen door Jonker uit het KBW aangehaald is geworden. Slechts dient er op gewezen te worden, dat van der Tuuk, die aan het citeeren van de woorden van de onderhavige Pararaton-plaats in zijn woordenboek s.v. *hurĕm* 2ᵉ (I, 123b)[60]) de opmerking verbindt: „van een vorst, die daarna overlijdt, Ar.", en die s.v. *awih* II (I, 237b) *awihĕn* vertaalt met „aan zekere (welke?) kwaal lijden", door zijn toevoeging van het woord „welke?" èn door zijn verwijzing s.v. *awih* II naar *orĕm* den indruk wekt, dat hij het woord *awihĕn* alleen uit onze Pararaton-plaats kent. Het verband tusschen *awihĕn* en *abuhĕn*

wordt dus alleen door Jonker gelegd, terwijl van der Tuuk, wien het woord blijkens zijn geheele manier van behandelen duister geweest moet zijn, zich bij het maken van zijn aanteekening vermoedelijk alleen heeft laten leiden door de overweging, dat na *orĕm* de aanduiding van een ziekte wel op haar plaats zou zijn, dat het lijden aan een of andere kwaal vaak met het suffix -ĕn aangeduid wordt, en dat dus *awihĕn* naar alle waarschijnlijkheid slechts kan beteekenen „aan de ziekte lijden, die met den naam *awih* aangeduid wordt".

8. De eene uitzondering, waarop hierboven gedoeld werd, wordt gevormd door Poerbatjaraka, die in zijn reeds herhaaldelijk vermelde opstel, in noot 4 op p. 144 van TBG 56, naar aanleiding van *orĕm* de volgende opmerkingen maakt:

> „Deze woorden [sc. *orĕmira awihĕn*] worden door Dr. Brandes vertaald met:
>
> „Zijn regeering duurde ? jaar. Zijn ziekte ......?"
>
> Diezelfde regeering van R. Wijaya wordt in den Nāg. Krĕt. zang 45 vers 5-6 uitgedrukt aldus:
>
> „Satĕwĕk nṛpa Kṛtarājasa Jayawarddana (l. ddhana) siniwi,
> Sayawākṣithi (l. kṣiti) maluyātutur ati sādara n umarĕk",
> dat is ongeveer:
>
> „Gedurende de regeering van koning Krĕtarājasa Jayawarddhana was geheel Java weer gehoorzaam en onderdanig en maakte eerbiedig zijn opwachting".
>
> Hieruit kan men opmaken dat de rust van Java gedurende dien tijd verzekerd was. Zou met de woorden „orĕmira awihĕn" niet diezelfde toestand bedoeld zijn? Zoo ja, dan gis ik, dat die twee woorden de beteekenis hebben van: „de rust was volkomen". Gezamenlijk genomen krijgen wij dus als beteekenis van: „Tahun pañjĕnĕngira orĕmira awihĕn", „(Gedurende) de jaren zijner regeering was de rust volkomen".
>
> In het woord orĕm zit zeker de wortel rĕm, waarvan lĕrĕm, rustig, marĕm, verzadigd, mĕrĕm, de oogen dicht doen of slapen, surĕm, mat of niet helder, parĕm, inl. pijnstillende wrijfmedicijn, en padĕm (Sund. pareum), uitgebluscht, e.a. afgeleid zijn. Het behoeft niet nader bewezen te worden, dat in die woorden het begrip *rust* zit.
>
> In het woord awihĕn vindt men den wortel wih, waarvan lĕwih (?) en puwih afgeleid zijn. Zie verder onder wih, lĕwih

en puwih in het Kawi Bal.-Holl. woordenboek van Dr. Van der Tuuk en onder het laatste woord in het Kawi-Bal.-Holl. Glossarium op het Rāmāyaṇa door Dr. H. H. Juynboll".

Over het gevaar, dat in het algemeen verbonden is aan het streven om de beteekenis van levende grondwoorden naar de door woordvergelijking gevonden, maar uiteraard steeds hypothetische, praehistorische beteekenis van hun wortel vast te stellen, zullen wij het hier maar niet hebben; slechts zij in het voorbijgaan opgemerkt, dat de door Poerbatjaraka genoemde vergelijkbare woorden zich even goed naast een *orĕm* in den zin van „kwijnen" laten stellen. Liever brengen wij hier in herinnering, dat de basis, waarop Poerbatjaraka's vertaling steunt, n.l. Kern's interpretatie van Nāgarakṛtāgama 45, 2, ondeugdelijk is, zooals wij in een vorig gedeelte van dit betoog gezien hebben [61]), en zullen wij trachten aan te toonen, dat ook afgezien daarvan de vertaling op zulke bezwaren stuit, dat zij onmogelijk gehandhaafd kan worden.

In de eerste plaats toch negeert Poerbatjaraka het feit, dat *orĕm* in ieder geval ook „kwijnen" beteekent. De citaten, die van der Tuuk s.v.v. *hurĕm, orĕm* en *girih* geeft [62]), laten daaromtrent niet den minsten twijfel bestaan. Natuurlijk is het dan nog denkbaar, dat er een tweede *orĕm* bestaan heeft in de beteekenis „rust", al geeft van der Tuuk's woordenboek aan deze veronderstelling ook niet den minsten steun. Maar àls wij het bestaan van dit tweede *orĕm* zouden willen aannemen en het hier te pas zouden willen brengen, dan zouden wij tevens moeten opmerken, dat de auteur, door een woord te gebruiken, dat zijn lezers in ieder geval toch ook zouden kunnen verstaan in den zin van „kwijnen", en door zich aldus bloot te stellen aan het gevaar, dat hij de gedachte aan tegenspoed zou wekken, waar hij bedoelde een beeld op te roepen van voorspoed, zich allerongelukkigst uitgedrukt zou hebben. Het zonderlinge van deze consequentie veroordeelt natuurlijk de veronderstelling, die er aan ten grondslag ligt!

Het tweede bezwaar is, dat Poerbatjaraka geheel over het hoofd gezien heeft, dat het suffix -ira of -nira in het Oud-Javaansch alleen betrekking kan hebben op voorname personen of hetgeen daarmee aequivalent is te achten, en dat het derhalve bij zijn vertaling niet past. Gesteld, dat *orĕm* inderdaad „rust" zou beteekenen, dat *orĕm* inderdaad een van de possessieve suffixen van den derden persoon zou dragen, en dat *awihĕn* inderdaad met „volkomen" te vertalen

zou zijn, dan zou men *orĕmira awihĕn* weer te geven hebben met „*zijn* rust was volkomen". En aangezien ook hieruit gemakkelijk gelezen en begrepen zou kunnen worden „zijn inactiviteit, zijn inertie was volkomen", en deze interpretatie een geheel anderen zin zou opleveren dan Poerbatjaraka uit den tekst wil halen, krijgen wij hier wederom een consequentie, welker onaanvaardbaarheid tegen de juistheid van het uitgangspunt pleit.

In de derde plaats ten slotte laat Poerbatjaraka het suffix -ĕn van *awihĕn* onverklaard. Inderdaad kunnen wij met het oog op de zeer bepaalde beteekenisschakeeringen, die door dit suffix uitgedrukt worden, ook moeilijk inzien, hoe er bij de weergave van *awih* met „goed" of iets dergelijks wèl rekening mee gehouden zou kunnen worden. Maar daarom mogen wij nog niet doen, alsof het suffix -ĕn er niet was! Dat toch zou bedenkelijk veel lijken op struisvogelpolitiek! En wat de mérites van deze politiek ook zijn mogen, bij het verrichten van wetenschappelijke onderzoekingen redt men er nooit de situatie mee!

Uit het bovenstaande moge blijken, dat Poerbatjaraka's vertaling van Pararaton 25, 1 niet te aanvaarden is. Reeds eerder zagen wij, op p. 138 sq., dat de Nāgarakṛtāgama-regels 45, 2, a-b, die naar hun eerste vertaling eveneens van een ongestoorde regeering van Maja-Pahit's eersten koning schenen te spreken, te recht slechts betrekking hebben op den ommekeer, dien Kṛtarājasajayawardhana's o p t r e d e n in de politieke situatie van Java gebracht heeft. Er kan dus van positieve gegevens omtrent de eerste jaren van de geschiedenis van Maja-Pahit als een periode van rust, orde en welvaart geen sprake zijn. En met dit te bewijzen ruimen wij een eerste bezwaar op, dat aan de ontwikkeling van de aan het einde van pericope 6 geopperde veronderstelling in den weg ligt.

9. De verwerping van Poerbatjaraka's interpretatie van het woord *orĕm* van Pararaton 25, 1 leidt ons niet alleen terug tot de vertaling „kwijnen", „aan een sleepende ziekte lijden", die van der Tuuk, Brandes en Jonker gegeven hebben, maar ook tot Brandes' gissing, dat er achter het woord *Kĕrtarajasa* van 25, 1 *satahun* in plaats van *tahun* gelezen moet worden. Deze twee kwesties immers hangen innig met elkander samen. Wie, nu Kṛtarājasajayawardhana's sterfjaar eenmaal in 1309 A.D. gefixeerd is geworden, *orĕm* met „rust" of „welvaart" vertaalt, moet Brandes' lezing *saṭahun* als een in de lucht hangende gissing noodzakelijkerwijze onaanvaardbaar achten, terwijl hij het gegeven van Nāgarakṛtāgama 47, 2 omtrent Jayanagara's

promotie onverklaard moet laten of het verstaan moet, zooals Krom het verstaan heeft. Wie daarentegen uit het *orĕm* van Pararaton 25, 1 leest, dat Kṛtarājasajayawardhana aan een sleepende ziekte geleden heeft, aanvaardt, al erkent hij ook de juistheid van Poerbatjaraka's fixatie van 's konings sterfjaar, ipso facto de mogelijkheid van een verschil tusschen den nominalen en den feitelijken duur van zijn regeering; hij zal geneigd zijn de veronderstelling, dat Pararaton 25, 1 met de woorden *satahun pañjĕnĕngira* van Brandes' lezing den feitelijken duur van Kṛtarājasajayawardhana's regeering bepaalt en dat Nāgarakṛtāgama 47, 2 langs een omweg, n.l. door Jayanagara's optreden in 1295 te stellen, hetzelfde doet, serieus te overwegen.

Brandes' lezing is een gissing, ongetwijfeld. Maar een gissing dan toch, waarvoor heel veel te zeggen valt. Lezen wij *Satahun pañjĕnĕngira,* dan loopt de zin goed en past zijn constructie in alle opzichten bij de regels, die wij de Javaansche schrijvers de eeuwen door in acht zien nemen; *satahun* is dan praedicaat, *pañjĕnĕngira* subject van den zin. Daarentegen zou bij de vertaling „gedurende de jaren van zijn regeering" van Poerbatjaraka en Jonker, aangezien er dan sprake zou zijn van precies in jaartallen uit te drukken jaren van de regeering van een met name genoemden koning, een Javaansche tekst *tahun* *i n g* *pañjĕnĕngira* of *satahun* *i n g* *pañjĕnĕngira* passen [63]). Het ontbreken van het woordje *ing* wijst er, dunkt mij, op, dat *tahun* en *pañjĕnĕngira* niet bij elkaar passen als de twee leden van een determineerende samenstelling, welker onderdeelen beide bepaald zijn, doch dat zij òf tegenover elkander staan als praedicaat en subject, òf het complex *tahun-pañjĕnĕng* = „ambtsjaar" vormen, dat wellicht in zijn geheel door het possessieve suffix van den derden persoon bepaald wordt, (*tahun-pañjĕnĕng*)*ira*, „zijn ambtsjaren". Men kan hiertegenover natuurlijk het argument plaatsen, dat het woordje *ing* wellicht uitgevallen is. Maar de lezing, die aanvulling van het woordje *ing* vereischt, zou dan uiteraard niet sterker staan dan Brandes' lezing, welke aanvulling van *sa*- vraagt; neen, zij zou zwakker staan, daar Brandes zich althans kon beroepen op het feit, dat aan het overgeleverde *tahun* van Pararaton 25, 1 de lettergreep *sa* voorafgaat, en dat haplographie in Javaansche handschriften een veel voorkomend verschijnsel is!

Tahun en *pañjĕnĕngira,* niet door *ing* met elkander verbonden, staan dus tegenover elkaar als praedicaat en subject, of naast elkaar als onderdeelen van een complex. In het eerstgenoemde geval moet het praedicaatswoord aangevuld worden hetzij door voorvoeging van

sa-, hetzij door voorvoeging van een ander telwoord. In het andere geval is *tahun-pañjĕnĕngira* in zijn geheel — behoudens de mogelijkheid, die wij verderop zullen bespreken — subject van een zin, voor welks praedicaat men in de eerste plaats een telwoord in aanmerking zou willen zien komen. Dat vóór *tahun* niet *sa-*, doch een ander telwoord weggevallen zou zijn, is mogelijk, doch het komt mij voor, dat het niet bijzonder waarschijnlijk is, omdat een ander praedicaat dan *satahun* allicht a c h t e r het subject geplaatst zou zijn geworden [64]). Practisch zijn er dus, geloof ik, slechts twee mogelijkheden: aan te nemen, dat *sa-* vóór *tahun* weggevallen is, of aan te nemen, dat er een telwoord achter *pañjĕnĕngira* weggevallen is.

Op dit punt gekomen, moeten wij een détail in onze besprekingen betrekken, dat Brandes niet bekend geweest is; Krom heeft er de aandacht op gevestigd in de tweede Pararaton-uitgave, p. 124, noot 1, laatsten zin. „Opmerkelijk is", zegt Krom daar, „dat, zooals op bl. 32 bleek, een der handschriften zijn [=Kṛtarājasajayawardhana's] regeering op 14 jaar stelt; misschien is dat klakkeloos overgenomen van de overeenkomstige passage bl. 18 reg. 11 [65]), maar het komt voor een regeering van 1216 tot 1231 vrijwel uit". Op p. 32 der tweede Pararaton-uitgave, waarnaar Krom verwijst, leest men in de voetnoten, dat handschrift I in 25, 1 in plaats van *pañjĕnĕngira* de lezing *pañjĕnĕngira 14* heeft. Nader bleek mij, dat het cijfer *14* na *pañjĕnĕngira* ook voorkomt in cod. L.B. 4401, handschrift D der tweede uitgave; deze variant is in het critisch apparaat niet opgenomen geworden, omdat het getal *14* in cod. 4401 tusschen haakjes geplaatst is geworden, maar vermoedelijk beteekent dit slechts, dat van der Tuuk het jaartal-cijfer gemerkt heeft als niet voorkomende in de lezing der andere door hem tot dusverre geraadpleegde handschriften. Er zijn dus twee handschriften, die achter het woord *pañjĕnĕngira* het getal *14* geven, tegenover vijf andere, die het niet hebben.

Indien het cijfer *14* van de varia lectio 25, 1 in den tekst der handschriften D en I gekomen zou zijn als gevolg van de toevallige omstandigheid, dat de afschrijver op eenigerlei wijze onder den invloed stond van den tekst van 18, 11, zou het voor ons betoog uiteraard geen waarde hebben. Hoe verlokkelijk het echter ook is om Brandes' conjectuur te steunen door de variant van 25, 1 als aan den tekst van 18, 11 ontleend te beschouwen, wij mogen, indien wij objectief willen blijven, dezen uitweg niet al te bruikbaar achten. Daar 18, 11 *Pañjĕnĕngira çrī Rangga-Wuni ratu tahun 14* heeft en

de varia lectio van 25, 1 *Tahun pañjĕnĕngira 14,* kunnen wij moeilijk aannemen, dat de afschrijver bij vergissing naar 18, 11 in plaats van naar 25, 1 van zijn prototype gekeken heeft, want dan zou de overeenkomst wel grooter zijn geworden. En dat de klank van 18, 11 nog in zijn hoofd hing, toen hij 25, 1 neerschreef, is evenmin waarschijnlijk, want tusschen 18, 11 en 25, 1 ligt de geheele roman van rāḍen Wijaya. Iets anders zou het zijn, wanneer de vergissing reeds gemaakt zou zijn in de kroniek, waarvan de samensteller van de Pararaton bij het schrijven van zijn boek gebruik gemaakt heeft, want daarin moet de passage, waarvan thans 18, 11 deel uitmaakt, aan de passage, waartoe thans 25, 1 behoort, onmiddellijk vooraf zijn gegaan. Maar het lijkt niet waarschijnlijk, dat de samensteller van de Pararaton, die telkens met overleg en inzicht te werk blijkt te zijn gegaan, zulk een fout in zijn bron niet opgemerkt zou hebben. Of zij zou zóó mooi gemaakt moeten zijn, dat zij niet kòn opvallen. Maar is dat niet aan het toeval een wel bijzonder groote rol toekennen?

Het lijkt dus waarschijnlijk, dat wij de mogelijkheid van verschrijving of misverstand als al te gering mogen uitschakelen. Er blijven dan twee andere mogelijkheden te overwegen over: 1° dat de oorspronkelijke tekst van Pararaton 25, 1 *Satahun pañjĕnĕngira* gehad heeft en dat een latere afschrijver op een tijdstip, waarop de tekst door het verlies van de eerste lettergreep reeds corrupt geraakt was, het getal *14,* door berekening van Kṛtarājasajayawardhana's regeeringstijd gevonden, reconstrueerende ingevoegd heeft; 2° dat *Tahun pañjĕnĕngira 14* inderdaad de oorspronkelijke tekst geweest is.

De keuze tusschen de beide mogelijkheden is moeilijk. Voor de lezing *Satahun pañjĕnĕngira* pleit, dat zij er zoo natuurlijk en ongedwongen uitziet en dat zij, zooals wij reeds eerder opmerkten, het groote voordeel biedt van onmiddellijk harmonie tusschen de mededeeling van Pararaton 25, 1 en die van Nāgarakṛtāgama 47, 2 te veroorzaken. Voor de andere lezing kan men aanvoeren, dat twee handschriften haar werkelijk geven, terwijl *satahun* slechts aan een emendatie van den tekst zijn bestaan te danken heeft. Dit argument heeft inderdaad een zekere overtuigingskracht, maar.... het laat zich licht aanwenden tegen den man, die het hanteert. Want diens opponent zal geneigd zijn te zeggen, dat s l e c h t s twee handschriften het cijfer *14* geven, tegen vijf andere, die het niet geven! Ik laat het den lezer over te bepalen, waar zijn voorkeur naar uitgaat.

Wij zijn echter nog niet van de puzzle af! Want wanneer wij ten slotte zouden besluiten om de lezing *Tahun pañjĕnĕngira 14* als echt

te erkennen, dan blijken wij, met ons betoog verder gaande, al spoedig wederom voor de keuze tusschen twee mogelijkheden te staan. De eerste is thans, dat *tahun pañjĕnĕngira 14* als een zelfstandige mededeeling geïnterpreteerd moet worden, op de wijze, die Brandes gesuggereerd heeft met zijn vertaling „Zijn regeering duurde ? jaar", en in den zin, dien Krom heeft aangegeven in zijn opmerking, die wij op p. 193 geciteerd hebben. De tweede is, dat *tahun pañjĕnĕngira 14* — men herinnere zich het voorbehoud, dat wij op p. 193 gemaakt hebben! — een deel vormt van een grooter geheel en dat het in het kader daarvan verklaard moet worden.

Het komt mij voor, dat deze nieuwe keuze vlugger gedaan kan worden. Immers, tegen de opvatting, dat *tahun pañjĕnĕngira 14* als een zelfstandige mededeeling beschouwd dient te worden, rijzen drie bezwaren. Het eerste is, dat Kṛtarājasajayawardhana niet veertien, doch vijftien jaar geregeerd heeft, en dat wij dus, à contrecoeur, zouden moeten aannemen, dat de schrijver van de Pararaton zich verrekend heeft, of wellicht zelfs in tegenspraak komt met zijn eigen mededeeling van 25, 27-28 [66]). Het tweede bezwaar is, dat „hij heeft veertien jaren geregeerd" in het Javaansch door *tahun pañjĕnĕngira 14*, letterlijk: „zijn ambtsjaren waren veertien (in aantal)", nogal vreemd zou worden uitgedrukt; aan de volgorde der woorden, die in 18, 11 gebruikt wordt, *pañjĕnĕngira tahun 14*, of aan *pañjĕnĕngira 14 tahun*, zal wel iedere beoefenaar van het Javaansch de voorkeur geven [67]). En het derde bezwaar ten slotte is, dat de mededeeling omtrent Kṛtarājasajayawardhana's kwijnende ziekte chronologisch in de lucht zou komen te hangen, indien *tahun pañjĕnĕngira 14* op zichzelf zou staan, en dat dat kwalijk zou passen zoowel bij den aard van den Pararaton-passus, waarvan 25, 1 een onderdeel vormt, als bij het belang van de mededeeling, die in *orĕm* ligt opgesloten; de vermelding van het feit, dat een r e g e e r e n d vorst aan een sleepende ziekte leed, dwingt den kroniekschrijver haast vanzelf om den duur der ziekte te preciseeren!

Wanneer wij daarentegen *Tahun pañjĕnĕngira 14* als een tijdsbepaling met het volgende woord *orĕm* verbinden [68]), vervallen deze bezwaren. De vertaling wordt dan: „Veertien ambtsjaren leed hij aan een chronische kwaal [of: leed hij chronisch aan. . . .]" [68]). Van den kant der taalkunde rijzen hiertegen, voor zoover ik zie, geen bezwaren. En wat het belangrijkste en tevens het merkwaardigste is: is 1309 het jaar van Kṛtarājasajayawardhana's dood en stellen wij den duur van zijn ziekte op veertien jaar, dan krijgen wij 1295

als het jaar van het begin zijner ziekte, m.a.w. bereiken wij langs anderen weg, zij het op minder eenvoudige wijze, dezelfde overeenstemming tusschen Nāgarakṛtāgama 47, 2 en Pararaton 25, 1 als wij met de lezing *Satahun pañjĕnĕngira* bereiken zouden!

Het betoog van deze pericope recapituleerende stellen wij vast, dat de variant der Pararaton-handschriften D en I bij 25, 1 ons inderdaad voor moeilijkheden stelt, die niet zoo gemakkelijk op te lossen zijn. Bij nadere overweging toch blijken zich rondom deze variant allerlei mogelijkheden te groepeeren, waaronder de eenig bruikbare oplossing nu niet bepaald in het oog springt. Niettemin zijn de minste bezwaren, zooals aangetoond is geworden, verbonden aan oplossingen, welke ons vrijheid laten om te veronderstellen, dat Kṛtarājasajayawardhana, door een sloopende ziekte gedwongen, reeds in 1295 maatregelen heeft moeten treffen om het voortbestaan van het rijk en van de dynastie van Maja-Pahit te verzekeren. De varia lectio van Pararaton 25, 1 dwingt ons voortdurend in het oog te houden, dat wij hier niet meer dan een mogelijkheid ontwikkelen, maar hoofdzaak is toch wel, dat zij ons niet belet met de ontwikkeling er van door te gaan.

10. Onze volgende vraag dient natuurlijk te zijn, of wij omtrent de ziekte, die Kṛtarājasajayawardhana tot het volledig uitoefenen van het koningschap geheel of ten deele onbekwaam heeft gemaakt, iets meer te weten kunnen komen.

Worden daaromtrent ergens mededeelingen gedaan, dan zal dat allicht zijn in de woorden, die op het *orĕm* van Pararaton 25, 1 volgen. Wij richten derhalve eerst onze aandacht op hetgeen aldaar achter *satahun pañjĕnĕngira* of *tahun pañjĕnĕngira 14* staat.

Terloops heeft Jonker de opmerking gemaakt, dat *orĕm* uit *a-* plus *urĕm* ontstaan zou kunnen zijn. Inderdaad staan er in het Oud-Javaansch tegenover woorden, die in de huidige taal met een é of een o beginnen, veelal woorden met een begin-i of een begin-u, b.v. *icchā* of *ica* naast het huidige *éca, iñjing* naast het huidige *éñjing, umah* naast het huidige *omah*. Daar er in het Oud-Javaansch bij voorvoeging van het praefix a-, waarmee in het algemeen adjectieven uit substantivische grondwoorden gevormd worden, contractie optrad, wanneer het grondwoord met een vocaal begon, kreeg men naast elkaar staan substantivische grondwoorden met een begin-i of met een begin-u, en met behulp van het praefix a- afgeleide adjectivische vormen met een begin-é of een begin-o. Vinden wij derhalve een vorm *orĕm*, dan is de kans groot, dat hij een adjectivische beteekenis heeft en bij een substantivisch grondwoord *urĕm* past. Dit

vindt bevestiging in de opgaven der woordenboeken: steeds toch wordt voor *orĕm* een adjectivische beteekenis opgegeven.

Intusschen valt uit de voorafgaande opmerkingen nog niet af te leiden, dat Brandes' opvatting, volgens welke *orĕm* met het possessieve suffix van den derden persoon verbonden is en *orĕmira* met „zijn ziekte" vertaald dient te worden, volstrekt onaanvaardbaar is. Eenerzijds toch geldt, dat de begin-é of de begin-o van latere Javaansche woorden naast de begin-i of begin-u van de correspondeerende Oud-Javaansche woorden kan zijn komen te staan louter als gevolg van de werking van phonetische krachten, en dat de klankverschuiving zich reeds in den tijd, waarin de Pararaton geschreven werd, merkbaar kan hebben gemaakt [69]). Aan den anderen kant staat, dat in het Javaansch de overgang van substantief naar adjectief en omgekeerd gemakkelijk tot stand komt, en dat de substantiveering van praedicaatswoorden niet alleen geschiedt met behulp van het praefix pa- of van de suffixexponenten *nggon* en *oleh*, doch ook wel direct door aanhechting van een der possessieve suffixen aan het praedicaatswoord, zooals dat in het Soendaasch regelmatig geschiedt. Dat *orĕmira* te recht met „het lijden aan een sleepende ziekte", of zelfs met „zijn ziekte", om ons aan Brandes' weergave te houden, vertaald is geworden, is derhalve niet bepaald uitgesloten. Wel kan men zeggen, dat de vorm *orĕmira* eenigszins opvallend zou zijn, en dat men met het oog op de begin-o het suffix *-ira* van Brandes' lezing liever zou missen.

Er is echter een klemmender reden om tegen het door Brandes gelezen suffix verdenking te koesteren, deze n.l., dat het niet in het verband past. Het gebruik van den vorm *orĕmira* zou suggereeren, dat de lezer van Pararaton 25, 1 uit voorafgaande mededeelingen van den auteur van een sleepende ziekte van Kṛtarājasajayawardhana reeds gehoord had, of zelfs, dat hij zou weten, met w e l k e ziekte de koning behept was geweest. Men heeft hierbij te bedenken, dat *orĕm* tegenover het gewone woord voor „ziek(te)", *lara*, reeds een aanzienlijke beperking van het aantal mogelijkheden inhoudt, en dat het dus in 25, 1 geenszins gaan kan om een of ander kwaaltje, waaraan iedereen wel eens lijdt. Er is echter geen sprake van een voorafgaande mededeeling, waardoor de lezer omtrent Kṛtarājasajayawardhana's gezondheidstoestand reeds ingelicht is geworden! Een tweede punt van overweging is, dat de lezing *orĕmira* alleen te verkiezen zou zijn, indien de voorafgaande woorden *tahun pañjĕnĕngira 14* — gesteld, dat aan deze lezing de voorkeur boven *satahun*

pañjĕnĕngira gegeven zou moeten worden — een zelfstandigen zin zouden vormen, terwijl inderdaad, zooals wij zagen, verschillende argumenten pleiten voor de opvatting, dat zij in een zin, waarin *orĕm* als praedicaat optreedt, slechts een tijdsbepaling vormen. Een en ander maakt het zoo al niet zeker, dan toch in ieder geval wel zeer waarschijnlijk, dat wij *orĕm* zullen moeten lezen, zonder possessief suffix *-ira*, en dat wij de letterteekens, waaruit Brandes zijn lezing *-ira* gehaald heeft, op een andere manier zullen moeten trachten te verklaren.

11. Wanneer wij ons nu op grond van de bezwaren, die in de vorige alinea's geopperd zijn geworden, afvragen, wat er uit het overgeleverde

orĕmirahawihĕn

met vermijding dier bezwaren te maken zou zijn, dan zullen wij in de reeks van denkbare gevallen ook moeten plaatsen een lezing

orĕm miraha wihĕn

en een lezing

orĕm mirahâwihĕn (= *miraha* plus *awihĕn*),

aangezien het in de spelling der Oost-Javaansche handschriften, althans in de spelling, waarin ons Oud- en z.g. Middel-Javaansche teksten overgeleverd zijn geworden, gebruikelijk is om in die gevallen, waarin de slotconsonant van een woord identiek is met de beginconsonant van het onmiddellijk daarop volgende woord, slechts één letterteeken te gebruiken.

Dat uit de reeks der mogelijkheden juist de twee gevallen gekozen zijn, die de vorige alinea vermeldt, is natuurlijk niet zonder reden geschied. Want inderdaad bestaat er bij aanvaarding van de lezing *miraha* een mogelijkheid van interpretatie, die zich bij de op p. 185 sqq. opgemerkte eigenaardigheden van de strophen, die de Nāgarakṛtāgama aan Kṛtarājasajayawardhana wijdt, vrij goed zou kunnen aansluiten, en die bovendien — merkwaardig genoeg — de gelegenheid schept om verband te leggen tusschen hetgeen dan de Pararaton van den vroegeren rāden Wijaya zou mededeelen en een détail, hetwelk de Babad Tanah Jawi in de levensgeschiedenis van Bra-Wijaya heeft gevlochten en hetwelk in genoemd boek om zijn gevolgen van het grootste gewicht is.

In zijn onlangs verschenen boek „Pantheïsme en Monisme in de Javaansche Soeloek-litteratuur" komt Zoetmulder op p. 270 te spreken over de *santri birahi* en de *wong mlĕbu birahi* [70]), die opmerkelijke overeenkomst met de aanhangers van den ouden Bhairawa-

cultus vertoonen. Naar aanleiding hiervan merkt hij dan op p. 271-272 het volgende op:

„Het zou zelfs niet onmogelijk zijn, dat we in den naam birahi een verbastering hebben te zien van bhairawa, birawa, birawi. Birahi is een in het Javaansch en het Maleisch bekend woord, dat „verliefd, liefdesmart" beteekent, doch ook „dol zijn op" (mooie kleeren, bepaald soort eten enz.) . . . . ; in de Islamitische mystiek komt het veel voor ter vertaling van het Arabische 'iśḳ, 'āśiḳ. Men leidt het af van Skr. virahin, „gescheiden, eenzaam", dat speciaal van gescheiden geliefden wordt gebruikt (zie Klinkert en Monier-Williams s.v.). Het is inderdaad mogelijk, dat hieruit de beteekenis „liefdesmart lijdend, verliefd" zich heeft ontwikkeld en daaruit die van „schwärmen met, hevig verlangen naar, dol zijn op". Van deze beteekenissen blijkt echter in de beschrijving van de ngèlmoe birahi weinig; over liefdesmart van den mysticus, die met zijn Heer vereenigd wenscht te worden, wordt niet gesproken. Heel de ngèlmoe birahi schijnt hierin te bestaan, dat men zich in extatischen toestand brengt, waarin men bovennatuurlijke krachten bezit en boven alle wet verheven is. Nu kan voor birawa, dat dezen toestand weergaf [gezinspeeld wordt op een passage op p. 269. B.], door contaminatie het reeds in de Islamitische mystiek gebruikelijke woord birahi in de plaats gekomen zijn. Doch eveneens is denkbaar, dat birahi niet af te leiden is van virahin, doch dat de beteekenis bhairawa primair is en men via „fel" gekomen is tot „fel, dol op iets zijn, verliefd zijn" ".

Het komt mij voor, dat er niet alleen op deze uiteenzetting van Zoetmulder weinig af te dingen valt, maar dat men zelfs wel zoo ver mag gaan, dat men voor de laatstvermelde mogelijkheid eenige voorkeur uitspreekt. Semasiologisch ligt immers *birahi*, zooals het in het huidige Javaansch gebruikt wordt, dichter bij het *bhairawa*, dat op Java den aanhanger van de o.a. door Moens beschreven religie [71]) heeft aangeduid en dat daardoor de aanduiding van een groote felheid van verschillende levensuitingen kan impliceeren, dan bij *wirahin*, dat slechts door combinatie met *priya-*, „geliefde", in *priyawiraha* etc., van „verlaten" tot „smachten naar" wordt [72]). En phonetisch bestaan er althans tegen de gelijkstelling van het i - i van *birahi* aan het ai - a van *bhairawa* nauwelijks bezwaren, omdat 1° de verzwakking van de Sanskṛt ai tot een indifferente vocaal in de derde

lettergreep van achteren in Javaansche woorden geheel normaal is, zooals men opmaken kan uit de Javaansche nevenvormen *siwala, sawala* en *suwala* van Sanskṛt *çaiwala* [73]), en zooals trouwens ook blijkt uit den vorm *(a)(m)birawa,* waarop Drewes en Zoetmulder de aandacht gevestigd hebben en dien wij verder uit het „Javaansch-Nederlandsche Handwoordenboek" kennen [74]); 2° de quasi-kramaïseering van Sanskṛt woorden op -a tot Javaansche woorden op -i ook van andere voorbeelden bekend is, zooals van Javaansch *basuki,* verbasterd uit Sanskṛt *waiçokha* [75]).

Zeer zeker blijft het feit, dat *birahi* een h heeft, waar *bhairawa* een w vertoont, een moeilijkheid, die ons belet de gelijkstelling van *birahi* aan *bhairawa* als een vaststaand feit te erkennen. Aan den anderen kant staat echter, dat het voorkomen van twee aspecten van den oorspronkelijken begripsinhoud geleid kan hebben tot een phonetische differentiatie, zooals wij die kennen uit het Maleische *tuhan,* „God", naast *tuwan,* „heer", en dat aldus een *birawa,* „majestueus", naast een *biraha,* „daemonisch", is komen te staan, van welk laatste woord *birahi* dan de krama-vorm zou zijn.

Voor ons doel is deze kwestie van belang, omdat, indien *birahi* met *bhairawa* zou samenhangen, het *miraha,* dat in Pararaton 25, 1 gelezen kan worden, gelijkgesteld zou kunnen worden aan het hierboven genoemde *mbhirawa* of *mbirawa,* „zich als een Bhairawa [= aanhanger van den Bhairawa-cultus] gedragen" [76]). Uit deze beteekenis zou, gezien hetgeen wij van dezen cultus weten, gemakkelijk af te leiden zijn de zin van „zich aan allerhande uitspattingen overgeven, o.a. aan den drank en aan vrouwen". Dat een zóó opgevat *miraha* zich bijzonder goed zou aansluiten bij een voorafgaand woord *orĕm,* „wegkwijnen", en daarvan een nadere verklaring zou kunnen zijn, behoeft wel nauwelijks nader in het licht gesteld te worden.

12. In verband met deze interpretatie van het *orĕm miraha* van Pararaton 25, 1 is wellicht niet van belang ontbloot — en in ieder geval interessant — het verhaal, dat de Babad Tanah Jawi en de Sĕrat Kaṇḍa omtrent Bra-Wijaya doen. Nu is de Bra-Wijaya, om wien het in dit verhaal gaat, niet de stichter van Maja-Pahit, doch de laatste vorst van dit rijk. De eigenaardige structuur van de Babad Tanah Jawi, waarop wij elders nader zullen ingaan [77]), brengt met zich mede, dat wij dit verschil kunnen negeeren, indien uit de beschikbare gegevens voldoende duidelijk blijkt, dat de auteur der Babad Tanah Jawi in het hierbedoelde verhaal denzelfden persoon op het oog heeft, dien wij onder den naam rāden Wijaya of

Kṛtarājasajayawardhana kennen. Inderdaad zijn er zulke gegevens. Onze Bra-Wijaya toch wordt op een opvallende wijze aangeduid als de koning, die gehuwd is geweest met vier vrouwen, of, in de Sĕrat Kaṇḍa, met vier vrouwen, die in zijn levensgeschiedenis een groote rol spelen, en met nog enkele andere vrouwen van minder belang[78]); op een opvallende wijze, omdat van geen enkelen voorvader der Mataramsche koningen de echtverbintenissen zoo nauwkeurig vermeld worden en zulk een belangrijke rol in het beschreven koningsleven spelen. In de tweede plaats staat onze Bra-Wijaya tot Arya Damar in een even innige familierelatie als waarin de eerste koning van Maja-Pahit tot Arya Damar staat in de Usana Jawa[79]), terwijl de Pamañcangah wel is waar geen direct verband tusschen Kṛtarājasajayawardhana en Arya Damar legt, maar indirect dit verband toch wel suggereert door Arya Damar een actieve rol in de geschiedenis van Maja-Pahit te laten spelen in de dagen van Jayanagara[80]). Deze twee feiten, gevoegd bij hetgeen wij van de constructie der Babad Tanah Jawi in het algemeen weten, zijn, naar het mij voorkomt, alleszins voldoende om aannemelijk te maken, dat de Bra-Wijaya, om wien het hier gaat, identiek is met Kṛtarājasajayawardhana, en dat de Kṛtarājasajayawardhana der feitengeschiedenis door den Babad-man om bepaalde redenen gesplitst is geworden in een Bra-Wijaya/stichter van Maja-Pahit en een Bra-Wijaya/laatsten koning van Maja-Pahit.

Van Bra-Wijaya dan vertelt de proza-redactie der Babad Tanah Jawi van Meinsma op p. 34-35 het volgende verhaal:

> Er worde (thans) verteld van Bra-Wijaya.
>
> (Op zekeren dag) op de sitinggil verschenen, stelde hij den sterrewichelaars de vraag, of na zijn dood iemand hem in het koningschap zou opvolgen en dezelfde macht als hij zou hebben. De sterrewichelaars deelden hem eerbiedig mede, dat er inderdaad zoo iemand zou optreden, en dat het iemand uit 's konings eigen nageslacht zou zijn; hij zou echter zijn residentie (niet in Maja-Pahit, doch) in Mataram hebben, en alle Javanen onder zijn gezag brengen. Koning Bra-Wijaya sprak daarop geen woord, en weldra trok hij zich in zijn paleis terug.
>
> In dien tijd leed de koning aan een venerische ziekte. Langen tijd was hij niet in staat om ook maar een enkelen keer zich in het openbaar te vertoonen. Alle mogelijke geneesmiddelen (had hij geprobeerd, doch zij) brachten hem geen genezing van

zijn kwaal. Toen geschiedde het, dat hij op zekeren nacht een stem hoorde zeggen:

„Koning! Indien gij gezond wenscht te worden, slaap dan samen met een vrouw van Waṇḍan, blank van uiterlijk!"

Uit den slaap ontwaakt, nam toen de koning tot zich een vrouwelijke bediende van Waṇḍan, die zijn gemalin destijds uit het rijk van Cĕmpa had meegebracht. Na één keer bij haar geslapen te hebben, was de koning van zijn ziekte genezen. De vrouw was zwanger geworden, (en na verloop van tijd) bracht zij een zoon ter wereld van schoone gestalte. De koning besloot den jonggeborene aan kyai Buyut Masahar te schenken, den man, die zijn sawah's beheerde, (met de bepaling) evenwel, dat hij den knaap moest dooden, wanneer hij den leeftijd van één windu bereikt zou hebben. De voorspelling der sterrewichelaars immers luidde, dat dat jonge kind later koning zou worden en aan de heerschappij van den koning een einde zou maken. De sterrewichelaars, die die voorspelling gedaan hadden, waren echter abuis [81]).

Masahar nam het wicht mee naar huis en gaf het ter verzorging aan zijn vrouw. Na het afvallen van de navelstreng kreeg het kind den naam raden Boṇḍan-Kĕjawan. Toen het den leeftijd van één windu bereikt had, deelde kyai Buyut zijn vrouw mede wat de wil des konings was. Toen hij echter daarop zijn mes trok om raden Boṇḍan-Kĕjawan te dooden, viel zijn vrouw flauw. Kyai Masahar bracht zijn voornemen om (den knaap) te dooden niet tot uitvoering, maar ging zijn vrouw helpen. En omdat hij zooveel van zijn vrouw hield, bleef raden Boṇḍan-Kĕjawan in het leven. (Niettemin) ging hij daarop tot den vorst, en wendde (tegenover hem) voor, dat hij het bevel ten uitvoer had gebracht. Waarover de koning zeer verheugd was!

Tot goed begrip van dit verhaal diene, dat Senapati, de eerste koning van Mataram, in de Babad Tanah Jawi de zoon is van Pamanahan, den zoon van Gĕḍe-Ngĕnis, den zoon van Gĕḍe-Sela, den zoon van Gĕtas-Pĕṇḍawa, den zoon van Boṇḍan-Kĕjawan, en dat Boṇḍan-Kĕjawan dus de rol speelt van exponent der ten tijde van het ontstaan van de Babad zeer zeker betwiste verwantschap van het Maja-Pahitsche en het Mataramsche koningshuis. Deze functie in de genealogische constructie heeft den vorm van het hierboven weergegeven verhaal ten deele bepaald. Bestemd om voorvader van

Senapati te zijn, had Boṇḍan-Kĕjawan eenvoudig niet op jeugdigen leeftijd kùnnen sterven; het verhaal van de voorspelling der sterrewichelaars en van Bra-Wijaya's mislukte moordplan dient om daarop duidelijk de aandacht te vestigen. De mededeeling, dat het kind onmiddellijk na de geboorte van de moeder weggenomen en aan een van 's vorsten dienaren gegeven was geworden, moet in het licht stellen, waarom degenen, die aan de echtheid van Mataram's politieke pretenties twijfelden, van een Bra-Wijaya-telg Boṇḍan-Kĕjawan nooit gehoord hadden: het kind was te kort bij zijn vader geweest om algemeen als 's konings zoon bekend te kunnen zijn geworden! Dat de vrouw van Waṇḍan in het door Brandes weergegeven Sĕrat-Kaṇḍa-fragment een albino genoemd wordt[82]), is ook buiten het verhaal van Bra-Wijaya's ziekte om wel te interpreteeren als een poging om den zoon van de echtgenoote, aan wie bijzondere magische vermogens toegekend konden worden, te verheffen boven de zoons van Bra-Wijaya, van wier moeders geen bijzondere eigenschappen vermeld konden worden.

Maar vanwaar het verhaal, dat Bra-Wijaya vóór Boṇḍan-Kĕjawan's geboorte aan een venerische ziekte geleden had?

Dat het zijn oorsprong dankt aan wilde fantazie, mogen wij uitgesloten achten; de aard van de Babad Tanah Jawi verzet zich tegen deze veronderstelling ten eenen male. Indien het verhaal verzonnen is, heeft de schepper van de Babad Tanah Jawi het verzonnen om er een bepaald doel mee te bereiken. En aangezien het, voor zoover ik weet, in de Javaansche geschiedboeken geen parallellen of varianten heeft, zou dit doel in verband moeten staan met Bra-Wijaya's bijzondere positie als laatsten koning van Maja-Pahit. Het eenige doel, dat men zich in dit geval denken kan, zou de verzinnebeelding van de uitputting van Maja-Pahit's magische kracht zijn. Maar tegen het aanvaarden van deze mogelijkheid pleit in de eerste plaats, dat de Mataramsche geschiedkundige, die zijn koning van de vorsten van Maja-Pahit laat afstammen om hem aldus de *sĕkti* van die machtige vorsten als erfdeel te kunnen toekennen, zijn eigen glazen zou ingooien, indien hij deze *sĕkti* zou voorstellen als reeds in de dagen van Bra-Wijaya uitgeput en vergaan te zijn; te recht zou Senapati dan slechts de erfgenaam zijn van de *sĕkti* der vrouwe van Waṇḍan! Een tweede argument tegen de veronderstelling, dat het verhaal van Bra-Wijaya's ziekte verzonnen is, is, dat de Babad-man het zich dan door aan Bra-Wijaya uitdrukkelijk zoons toe te kennen, die uit voornamere gemalinnen en vóór de ziekte van hun vader geboren waren,

en door die zoons met hun prioriteitsrechten in direct verband te brengen met den eersten heer van Děmak[83]), ontzaggelijk moeilijk gemaakt zou hebben! Had hij vrijheid gehad om een verhaal tot wettiging der Mataramsche aanspraken op de opperheerschappij over Java naar eigen smaak te verzinnen, dan had hij toch beter een constructie met minder gevaarlijke kanten tot stand kunnen brengen!

De andere mogelijkheid is, dat het verhaal van Bra-Wijaya's ziekte niet door den schrijver der Babad Tanah Jawi verzonnen is geworden, doch dat het een in zijn dagen algemeen bekend verhaal was, zóó bekend, dat hij het eenvoudig niet kòn negeeren. Nemen wij dat aan, dan ligt het voor de hand, dat de Babad-schrijver, die ook het oude en op West-Java welbekende Siyung-Wanara-verhaal met groote vrijmoedigheid voor zijn doel pasklaar heeft gemaakt[84]), het verhaal omtrent Bra-Wijaya's ziekte overgenomen, doch naar zijn behoeften vervormd heeft. In dit licht bezien is de Waṇḍansche vrouw, die haar bijzondere vermogens demonstreert door de mannelijke kracht van den koning, naar Javaansche opvatting voor de welvaart van het land van vitaal belang, te herstellen, een dea ex machina, die de auteur der Babad Tanah Jawi wel bijzonder handig neerlaat, vooral ook, nu hij haar weer even snel van het tooneel laat verdwijnen[84a])! Door een vrouw van bovennatuurlijke vermogens te scheppen, die hij, als een waardige stammoeder van de machtige vorsten van Mataram[85]), naast den tot nieuw leven gewekten Bra-Wijaya stelt; door den oudsten zonen van Bra-Wijaya een positie in de geschiedenis van Java te schenken, welke met hun prioriteitsrechten geheel in overeenstemming is, terwijl hij het nageslacht van den laatstgeborene het laatst, maar dan ook voor goed de opperheerschappij over Java doet bereiken[86]); en door ten slotte een plausibele verklaring te geven voor het feit, dat zijn tijdgenooten van het bestaan van Bra-Wijaya's laatsten zoon niet allen op de hoogte waren, combineert hij in één verhaal Wahrheit und Dichtung zóó, dat hij aan zijn eigen behoeften voldoet, in overeenstemming blijft met de denkvormen van zijn tijd, en den bestaanden historischen overleveringen betrekkelijk weinig geweld aandoet[87]).

Het komt mij voor, dat deze tweede verklaring veel aannemelijker is dan de eerste, zoowel omdat zij meer in overeenstemming lijkt met hetgeen wij van de structuur der Babad Tanah Jawi in het algemeen weten, als vooral ook omdat zij de harmonie tusschen het Babad-bericht omtrent Bra-Wijaya's ziekte en den inhoud van het woord *orěm* van Pararaton 25, 1 tot haar recht doet komen. Zoodra wij

echter aan het Babad-verhaal waarde toekennen, spreken wij ons daarmee uit vóór de veronderstelling, dat de ziekte, waaraan Kṛtarājasajayawardhana geleden heeft, een venerische ziekte geweest is, en dat derhalve in het optreden van deze ziekte de reden schuilt, waarom men te Maja-Pahit reeds in 1295 de hoop op verdere mannelijke nakomelingen van den koning opgaf. De op p. 198 naar voren gebrachte lezing *miraha*, die op zich betrekkelijk zwak zou staan, daar haar voornaamste steun een verklaring van het woord *birahi* is, welke toch eigenlijk ook nog niet volkomen vaststaat, wordt door het Babad-verhaal op merkwaardige wijze bevestigd, en wint daardoor vanzelf aan waarde.

Wellicht levert ook de Kidung Sorândaka [88]) een bevestiging van de lezing *miraha*, „zich als een Bhairawa gedragen". Van Kṛtarājasa, tijdens wiens regeering de opstand van Sora plaats gevonden heet te hebben in 1, 8, wordt in 1, 9 gezegd, dat hij na eenigen tijd geregeerd te hebben *asĕmu katahan*. In 1, 10 vertelt de auteur, dat de koning *arūpa kalepyan amrih tṛpti ning rājya, dadya anggugoni Kālī*, „niet meer het besef scheen te hebben, dat hij naar het welzijn van het rijk streven moest", en dat hij „in feite een aanhanger was van Kālī". In 1, 12 wordt gezegd, dat hij *tan tĕmang angrakṣa tata aji*, wellicht „te zwak was om het koninklijk gezag te handhaven", en in 3, 155 volgt dan nog eens *karya sinusup Kālī*, „nog steeds [d.w.z. ook toen de opstand van Sora neergeslagen was] van Kālī bezeten". Helaas echter zijn deze mededeelingen niet gemakkelijk te verstaan, omdat de beteekenis der gebruikte woorden veelal niet vaststaat, en vooral ook omdat de uitdrukking *asĕmu katahan* van 1, 9, gissenderwijze met „hij scheen tegengehouden, geremd te zijn" = „hij scheen de macht over zichzelf verloren te hebben" vertaald geworden [89]), te veel moeilijkheden oplevert om ons van werkelijk nut te kunnen zijn. Ook staat de waarde van de traditie, die in de Kidung Sorândaka vervat is, nog niet zóó vast, dat wij de hier gereleveerde mededeelingen zonder schroom kunnen gebruiken. Voor het oogenblik moeten wij ons er dan ook toe bepalen er de aandacht op te vestigen, dat de fixatie van Sora's opstand in den tijd van Kṛtarājasa de opvatting steunt, die wij hierboven op p. 148 sqq. ontwikkeld hebben [90]), en dat de mededeeling, volgens welke Kṛtarājasa een aanhanger was van Kālī, d.i. van Durgā of Bhairawī, en zijn taak als vorst niet meer behoorlijk vervulde, geheel schijnt te passen bij hetgeen in de voorafgaande bladzijden van dit hoofdstuk betoogd is geworden.

13. Nu de mogelijkheid blijkt te bestaan, dat de mededeeling, die

het *orĕm* van Pararaton 25, 1 omtrent Kṛtarājasajayawardhana doet, en de mededeeling, die in het woord *rajasinga* van Meinsma's Babad Tanah Jawi 34 met betrekking tot Bra-Wijaya gedaan wordt, met elkander te vereenzelvigen zijn, moeten wij het des te meer betreuren, dat wij geen raad weten met het laatste stuk van het complex *orĕmirahawihĕn* van Pararaton 25, 1. Misschien ligt er in het laatste woord een bevestiging van het resultaat, waartoe wij gissenderwijze gekomen zijn, verborgen, maar evenmin is de kans uitgesloten, dat wij, wanneer wij eenmaal de vertaling er van gevonden hebben, een streep zullen moeten halen door de beschouwingen, welke men hierboven sub 12 aantreft. Voorshands weten wij echter niet eens, hoe het woord gelezen moet worden. Leest men *orĕm miraha*, dan is de kans het grootst, dat het *wihĕn* luidt, omdat de samentrekking van een slot-a met een daaropvolgende begin-a tot â in de Pararaton niet gewoon schijnt te zijn. Zoolang echter de lezing *miraha* niet meer dan een gissing is, heeft ook *awihĕn* recht van bestaan.

Uiteraard is het in het kader van de hierboven ontwikkelde mogelijkheid zeer wel denkbaar, dat (*a*)*wihĕn* de aanduiding is van iemand, die aan een of andere ziekte lijdt. Heeft *awih* dan, zooals Jonker gist[91]), inderdaad iets met *abuh* te maken, dan kan er op gewezen worden, dat van der Tuuk voor dit woord niet „waterzuchtig" opgeeft, zooals men uit Jonker's opmerking zou kunnen opmaken, doch dat het volgens hem wellicht de lichaamsgesteldheid van een vrouw aanduidt, die geen menstruatie krijgt[92]). Is wellicht te denken aan een beteekenis „onvruchtbaar", „niet in staat om nageslacht voort te brengen"? In dat geval zou men in *orĕm, miraha,* (*a*)*wihĕn* kunnen lezen: „Hij kreeg een sleepende ziekte, omdat hij den Bhairawa-cultus in practijk (had ge)bracht, en werd ongeschikt tot het voortbrengen van nageslacht". Voor ons doel zou deze vertaling natuurlijk zeer aanlokkelijk zijn. Doch, jammer genoeg, staat noch vast, dat (*a*)*wihĕn* inderdaad iets met *abuhĕn* te maken heeft, noch dat *abuhĕn* inderdaad de vrouw als lijdende aan menstruatiestoornissen aanduidt, laat staan, dat het den man als impotent kan qualificeeren.

Heeft (*a*)*wihĕn* niets met *abuhĕn* te maken, dan blijft natuurlijk de mogelijkheid bestaan, dat het toch den lijder aan een of andere ziekte aanduidt, van welken aard die ziekte ook zij. In dat geval komen wij met het woord eenvoudig niet verder. Maar daarnaast bestaat dan de mogelijkheid, dat men, niet *awihĕn*, doch *wihĕn* = *wih* plus *-ĕn* lezende, een verklaring van het woord moet zoeken in deze richting, dat men het grondwoord *wih* gelijkstelt aan *weh*, met

zijn afleidingen in den zin van „eerlang" en „totdat"[93]). Eenerzijds toch komt er van *weh* inderdaad een nevenvorm *wih* voor[94]), aan den anderen kant staat, dat het suffix *-ĕn* ter versterking van de beteekenis van het grondwoord niet geheel onbekend is, zooals blijkt uit *ikahĕn* naast *ika, ikihĕn* naast *iki, kowĕn* naast *ko* en *sanghulunĕn* naast *sanghulun,* zij het ook, dat in al deze gevallen het grondwoord een pronomen is[95]).

Zou de oplossing hier te zoeken zijn, dan zou men *orĕm miraha wihĕn mokta sira* of *orĕm miraha wihĕn moktanira*[96]) kunnen lezen, „door deel te nemen aan den Bhairawa-dienst kreeg hij een sleepende ziekte, en na verloop van tijd stierf hij (daaraan)". Deze lezing zou het voordeel bieden, dat zij de afwezigheid van een jaartal ter fixatie van Kṛtarājasajayawardhana's dood achter *mokta sira,* c.q. *moktanira,* begrijpelijk zou maken. Maar ik wil allerminst beweren, dat wij dààrom aan de lezing *wihĕn* de voorkeur zouden moeten geven!

14. Onder alle voorbehoud, waartoe de in het voorgaande behandelde moeilijkheden ons nopen, zouden wij de resultaten van ons onderzoek in de volgende rangschikking der feiten tot uitdrukking kunnen brengen.

Volgens Pararaton 25, 1, hetzij gelezen als *Satahun pañjĕnĕngira orĕm miraha,* hetzij als *Tahun pañjĕnĕngira 14 orĕm miraha,* had Kṛtarājasajayawardhana nog slechts één jaar geregeerd, toen hij aangetast werd door een sleepende ziekte, die blijkens het verhaal van Babad Tanah Jawi 34 van venerischen aard was, en die den koning geleidelijk van zijn krachten beroofde.

Dientengevolge bleek reeds in 1295, dat hij niet in staat zou zijn tot het verwekken van verder nageslacht, en dat de zoon van Dara-Pĕṭak alias Indreçwarī, op dat tijdstip de eenige mannelijke nakomeling, of althans onder de toen reeds bestaande mannelijke nakomelingen de hoogste in rang, hem derhalve te zijner tijd zou moeten opvolgen. Wellicht met het oog op den gezondheidstoestand van den koning en op het gevaar van verslechtering daarvan, en tevens met het oog op het feit, dat de troonopvolger wegens zijn jeugdigen leeftijd zijn positie voorloopig niet met geweld van wapenen zou kunnen verdedigen, ging men er in datzelfde jaar 1295 toe over den kroonprins de *rājābhiṣeka* te verleenen, d.w.z. hem op s a c r a m e n t e e l e wijze met de waardigheid en de macht van een koning te bekleeden, een en ander, blijkens de mededeelingen van de Nāgarakṛtāgama, met instemming van zijn vader Kṛtarājasajayawardhana. Immers, er was reden om te veronderstellen, dat politieke

tegenstanders van den koning uit zijn eigen omgeving tegenover den gewijden persoon van den troonopvolger minder vrij zouden staan dan tegenover het eerste het beste onmondige koningskind.

Ten gevolge van zijn ziekte heeft Kṛtarājasajayawardhana als koning niets kunnen praesteeren, en men vindt om die reden geen enkele regeeringsdaad van hem in oorkonden na 1295 vermeld. Ook de auteur van de Nāgarakṛtāgama zag zich in deze bijzondere omstandigheden gedwongen zich bij de vermelding van Kṛtarājasajayawardhana's koningschap te onthouden van het toekennen der epitheta „wijs", „dapper", „goed regent" enz., die in normale gevallen iederen koning qualitate qua toekomen.

Gebruik — of, zoo men wil, misbruik — makende van de verslapping van het centrale gezag, die een gevolg was van Kṛtarājasajayawardhana's debiliteit en van het feit, dat Jayanagara te jong was om zich te kunnen doen gelden, zegden verschillende rijksgrooten, ondanks den hierboven vermelden sacramenteelen voorzorgsmaatregel, de gehoorzaamheid aan Maja-Pahit op. Rangga-Lawe viel af, Wīrarāja maakte zich in den Oosthoek onafhankelijk, Sora pleegde opstand, Nambi verliet Maja-Pahit [97]), en Juru-Dĕmung, Gajah-Biru, Wagal, Mandana, Sĕmi en Kuṭi volgden successievelijk deze voorbeelden. Tegen sommige opstandelingen werden er maatregelen getroffen, tegen andere niet, mogelijkerwijze omdat sommigen, als Rangga-Lawe, Sora en Juru-Dĕmung, niet machtig genoeg waren om zich tegenover de andere rijksgrooten, die loyaal bleven en/of bij hun vernietiging belang hadden — Mahāpati! —, te kunnen handhaven, anderen daarentegen wel. De lange duur van den opstand van Sora en vooral van dien van Juru-Dĕmung wijst er op, dat Maja-Pahit in den tijd, dat Jayanagara nog jong was, slechts weinig macht kon ontplooien. Allengs werd dat echter beter. En toen Jayanagara den mannelijken leeftijd bereikt had, kon hij energiek al zijn krachten inspannen om het verloren terrein te heroveren, en Maja-Pahit te herstellen in de positie, die Singhasāri eenmaal had ingenomen.

Voor zoover zulks noodig is, zij uitdrukkelijk opgemerkt, dat de hierboven gegeven rangschikking en interpretatie der gegevens wel is waar in de lezing *orĕm miraha* en in de vertaling hiervan met „wegkwijnen, omdat hij zich aan de uitspattingen van den Bhairawacultus overgegeven had", een bijzonderen steun zou vinden, maar dat niettemin het woord *orĕm* voor ons doel voldoende en stellig van grootere beteekenis is dan het woord *miraha*. Ook indien het voorstel om *miraha* te lezen en aan een verbastering van een afleiding van

Bhairawa te denken ten slotte niet aanvaardbaar zou lijken, zou men toch reeds om *orĕm* aan de hier geboden theorie mogen vasthouden, totdat wellicht eens het bewijs van haar onjuistheid geleverd wordt.

Dat hiermee een antwoord gegeven is op de eerste van de twee vragen, waarmee wij ons vorige hoofdstuk afgesloten hebben, is duidelijk. Wanneer Kṛtarājasajayawardhana inderdaad vanaf het jaar 1295 A.D. tot het uitoefenen der koninklijke waardigheid onbekwaam geweest is, is het volkomen begrijpelijk, dat de auteur der Pararaton eerst in enkele zinnen zijn regeeringstijd en de kwestie van zijn opvolging heeft willen afdoen, om daarna een geregeld verhaal te kunnen beginnen omtrent de opstandige bewegingen, die er tijdens de eerste decennia van het bestaan van Maja-Pahit voorgevallen waren; m.a.w. dat hij eerst gebeurtenissen tot in 1312 vermeldt, om dàn terug te gaan tot 1295 en van dat uitgangspunt uit een nieuwe chronologie op te bouwen. In de omstandigheden, die hierboven geschetst zijn geworden, zou men voorts aan den eenen kant kunnen volhouden, dat de opstand van Rangga-Lawe plaats gevonden heeft onder de regeering van Kṛtarājasajayawardhana, zooals de auteur van de kidung Rangga-Lawe, die van Jayanagara in het geheel niet spreekt [98]), dat doet, doch zou men tevens argumenten kunnen aanvoeren voor de zienswijze, dat deze opstand reeds in Jayanagara's regeeringstijd viel [98a]). Want ten gevolge van de *rājābhiṣeka* van 1295 zouden er dan van dat jaar tot 1309 op Oost-Java officiëel twee koningen geweest zijn, al werd er ook voor den vorm in de titulatuur een verschil in rang gehandhaafd.

IV.

IS KONING JAYANAGARA INDERDAAD BOOS GEWEEST OP RANGGA-LAWE?

1. De tweede moeilijkheid van p. 178 en hoe daaraan te ontkomen is. — 2. De rol van Sora en die van Kĕbo-Anabrang in het verhaal omtrent Rangga-Lawe's dood. — 3. De overgeleverde tekst van Pararaton 25, 5-23. — 4. De door Brandes in dezen tekst aangebrachte wijzigingen. — 5. Welke moeilijkheden er na Brandes' emendatie blijven bestaan. — 6. Het voordeel der oplossing, die de kidung's aan de hand doen. — 7. Tusschen 25, 13 en 25, 13 bis moet

er uit den Pararaton-tekst iets weggevallen zijn. — 8. Het woord Jayanagara staat in Pararaton 25, 13 op de breuklijn en is dus a priori verdacht. — 9. Daarom heeft het tegen de theorie van hoofdstuk II geen voldoende bewijskracht.

1. Het tweede bezwaar, dat aan het einde van hoofdstuk II tegen de juistheid van de in dat hoofdstuk geconstrueerde chronologie van de oudste geschiedenis van Maja-Pahit bleek op te werpen te zijn, was het volgende:

Indien de Paranggalawe in 1295 plaats gevonden zou hebben, zou Jayanagara op het tijdstip van dien opstand een leeftijd gehad hebben, waarop men iemand hoogverraad nog niet kwalijk neemt. Echter vermeldt Pararaton 25, 13 uitdrukkelijk, dat Jayanagara boos werd, toen hij van Rangga-Lawe's afval vernam. En aangezien derhalve geconstateerd moet worden, dat Jayanagara op het tijdstip van de Paranggalawe aanzienlijk ouder dan maximaal twee jaar geweest moet zijn, is de eenig aanvaardbare conclusie deze, dat de Paranggalawe naar evenredigheid later in de geschiedenis van Maja-Pahit gesteld moet worden.

Om dit bezwaar te ontzenuwen zullen wij trachten in dit hoofdstuk te bewijzen, dat de tekst van het Pararaton-fragment 25, 5-23 bij de overlevering juist ter hoogte van de voor ons betoog zeer belangrijke woorden *Runtik sirâji Jayanagara* van 25, 13 corrupt is geraakt, en wel door aan te toonen, dat in Pararaton 25, 13 *bis* een afschrijver zich schuldig gemaakt moet hebben aan de verwisseling van twee persoonsnamen. Wel is waar zal, indien ons dit laatste gelukt, daarmee in strikten zin nog niet bewezen zijn, dat in 25, 13 ook de naam Jayanagara voor een anderen in de plaats gesteld is geworden, maar hier staat tegenover, dat, indien de eerstbedoelde verwisseling in 25, 13 *bis* inderdaad plaats gevonden heeft, uit den geheelen context geconcludeerd mag worden, dat er tusschen 25, 13 en 25, 13 *bis* enkele zinnen uit den oorspronkelijken tekst uitgevallen moeten zijn. Hiermee opent zich dan de mogelijkheid, dat op een zeker tijdstip in het bestaan van den Pararaton-tekst het aldus geconstateerde hiaat begon achter de woorden *Runtik sirâji* van 25, 13, en dat een afschrijver achter *aji* het woord *Jayanagara* toegevoegd heeft in de — in waarheid valsche — veronderstelling, dat geen andere koning dan Jayanagara door den auteur bedoeld kon zijn geweest. Door een en ander wordt dan de waarde van het woord

Jayanagara van 25, 13 aanzienlijk verminderd, en krijgt men de vrijheid om omgekeerd de echtheid er van in twijfel te trekken op grond van de overweging, dat het voorkomen van dezen naam alhier den bestaanden tekst in strijd doet zijn met het gegeven van 25, 15, volgens hetwelk de Paranggalawe plaats gevonden heeft in 1295 A.D.

2. Dat er in 25, 13 *bis* een verwisseling van twee persoonsnamen plaats gevonden heeft, blijkt, wanneer wij de lezing van de Pararaton vergelijken met een passage van de kidung Rangga-Lawe en met de Sorândaka. Bezien wij daartoe het verhaal der kidung Rangga-Lawe, dat men aan het einde van het boek, in zang 11, strophe 211 sqq., verteld vindt.

Wanneer de eindstrijd tusschen de troepen van Maja-Pahit en den opstandigen Rangga-Lawe gestreden wordt, komt Rangga-Lawe op een zeker oogenblik te staan tegenover Kĕbo-Anabrang. Deze verliest in een eerste gevecht zijn paard en een deel van zijn wapenen, maar blijft verder ongedeerd (strophe 222 sqq.). Rangga-Lawe buit echter zijn voordeel niet verder uit, doch raakt voor een poosje met andere tegenstanders slaags. Kĕbo-Anabrang wacht aan den waterkant op Rangga-Lawe's terugkomst, en maakt van de gelegenheid gebruik om zich intusschen in het water wat te verfrisschen. Wanneer Rangga-Lawe hem opnieuw opmerkt, rijdt hij dadelijk op hem af en springt met paard en al te water om daar Kĕbo-Anabrang te lijf te gaan. Kĕbo-Anabrang slaat en schopt echter water en modder zóó overvloedig om zich heen, dat Rangga-Lawe er hinder van ondervindt, en wanneer Rangga-Lawe's aandacht daardoor een oogenblik verslapt, profiteert Kĕbo-Anabrang er van, doet een fellen aanval en doodt zijn tegenstander (strophe 231-232). Echter beleeft hij van zijn overwinning weinig plezier, want

232. *kañcit ken Sora prāpti.*

233. *Asmu erang mulat eng Kĕbo-Anabrang, denyângunda añangking, mastaka neng anak, sinarwy angagĕm khaḍga, ana tinon gumrĕmĕt ing, wingkingnya drawa, rah awor wrĕh eng wārih.*

234. *Sinangṣipta: „E kita Kĕbo-Anabrang, bhaya lintah tumap ing, walakang apĕtak", kagyat Kĕbo-Anabrang, pinrang walikatnya dadi, pasah kabraṇan, tiba anuli mati.*

235. *Sapih kang prang wong Tuban çeṣa neng pĕjah, padâmalakwênurip, kunĕng çrī narendra, sampun*

sirênaturan, yan Kĕbwânabrang ngĕmasi, maty adadagan, lan sira ky adhipati.

„Daar kwam op eens ken Sora aan. (233) Hij scheen beschaamd [zich over Kĕbo-Anabrang te schamen? dus: verontwaardigd?], toen hij zag, hoe Kĕbo-Anabrang het hoofd van zijn zoon [= Rangga-Lawe] in de hand hield en heen en weer zwaaide, terwijl hij in de (andere) hand (nog) het zwaard klemde. En daar, achter hem (sc. Kĕbo-Anabrang), was er iets te zien, stuiptrekkend (?), in een plas van bloed (?) [99]); bloed vermengde zich met het opgewoelde drab van het water. (234) Hij sprak: „Zeg, Kĕbo-Anabrang, is dat niet een bloedzuiger, die daar op den rug zit, een witte? [100])". Met een ruk (draaide) Kĕbo-Anabrang (zich om). Daar werd zijn schouderblad getroffen. Doorstoken werd hij, doodelijk gewond. Hij viel, en was op slag dood.

(235) De strijd nam een einde. Die van de lieden van Tuban niet den dood hadden gevonden, smeekten om lijfsbehoud. En aan den koning werd medegedeeld, dat Kĕbo-Anabrang gesneuveld was, dat hij en de adhipati (= Rangga-Lawe) dood lagen aan elkanders voeten".

Hoewel het niet met zooveel woorden gezegd wordt, kan men in deze strophen duidelijk lezen, dat Kĕbo-Anabrang den dood heeft gevonden door de hand van Sora, doch dat als de officiëele doodsoorzaak naar voren gebracht werd zijn tweegevecht met Rangga-Lawe. Deze laatste bijzonderheid veronderstelt de kidung Sorândaka bekend, want in dat gedicht heet het, dat Mahāpati een zekeren tijd na Kĕbo-Anabrang's dood dezen en genen op het onbehoorlijke van Sora's aanslag op Kĕbo-Anabrang begon te wijzen, en dat hij aldus een vergeldingsactie tegen Sora op touw zette, die met diens ondergang eindigde; uit het feit, dat zulk een actie door Mahāpati op listige wijze, met gebruikmaking van het wraakrecht van Kĕbo-Taruṇa, Kĕbo-Anabrang's zoon in de kidung Sorândaka, georganiseerd moest worden, blijkt immers, dat te voren de officiëele lezing omtrent de oorzaak van Kĕbo-Anabrang's dood gegolden had.

Zoo luidt het verhaal dus naar de overlevering.

In 1927 was ik niet geneigd de mededeeling van de kidung Rangga-Lawe au sérieux te nemen. „Détails van de kidung", schreef ik op p. 75 van „De Middeljavaansche historische traditie", „behoeven we natuurlijk niet als historisch op te vatten; het boek is in de eerste

plaats een roman; het is b.v. niet onmogelijk, dat in de beschrijving van den geweldigen strijd tusschen Lawe en Kĕbo-Anabrang de slotscène, de onverwachte dood van K.-Anabrang door toedoen van zijn eigen strijdmakker, alleen er bij gefantaseerd is ter verhooging van het romantische effect..........; de Pararaton (25, 22) meldt ten minste, dat hij drie jaar later nog levend genoeg was om zijn moordenaar Sora uit den weg te ruimen". De kennismaking met de kidung Sorândaka in 1928 maakte het echter gewenscht dit oordeel te herzien. „Onwaarschijnlijk", schreef ik in dat jaar[101]), „lijkt deze voorstelling van den gang van zaken [de voorstelling n.l., die de kidung Sorândaka geeft] tegenover de lezing van de Pararaton, die (25, 22) vertelt, dat juist Anabrang enkele jaren na Lawe's dood Sora uit den weg ruimde, geenszins. Vermoedelijk moeten we dus niet denken aan een dichterlijke vrijheid van den auteur van de Rangga-Lawe, die den dramatischen strijd tusschen Sora en Kĕbo-Anabrang gefantazeerd zou hebben ter verhooging van het romantische effect ...., maar aan een wel degelijk bestaande vaste traditie".

Later is mij gebleken, dat er in mijn opvatting van de jaren 1927 en 1928 een fout school[102]). Het is onjuist geweest de afwijkende lezing van het verhaal van Rangga-Lawe's dood louter en alleen te verklaren als een blijk van de onafhankelijkheid der kidung's, die ik op grond van andere waarnemingen geconstateerd had. Ik had mij moeten afvragen, of niet, zooals in andere gevallen, een nieuwe, door de lezing der kidung's geïnspireerde interpretatie van den Pararaton-tekst mogelijk werd, die dè harmonie tusschen kidung's en Pararaton herstelde. In plaats daarvan heb ik den door Brandes geleverden tekst en vertaling voetstoots aanvaard, ofschoon één helder oogenblik voldoende geweest zou zijn om te constateeren, dat hetgeen men op p. 32 der tweede Pararaton-uitgave vindt, niet de tekst der overlevering is, doch Brandes' reconstructie, en dat er het sein dus op „Weest op uw hoede" stond!

3. Wat toch is het geval?

De Pararaton-tekst van het verhaal van Rangga-Lawe's opstand en van de gebeurtenissen, die in de daarop volgende jaren plaats vonden, n.l. de passage 25, 5-23, luidde volgens de door Brandes verstrekte gegevens in de oorspronkelijke lezing aldus:

25, 5. *Sira*

6. *Rangga-Lawe arĕp adĕgakĕnâpatih, wurung. Margane andaga maring Tuban sira*

7. *Rangga-Lawe, tur angapusi rorowang. Wus kapusan wong Tuban sagunung lor,*
8. *samâiḍĕp ing sira Rangga-Lawe; aran ing kang aiḍĕp: pañji Marājaya, ra Jaran-*
9. *Waha, ra ārya Siddhi, ra Lintang, ra Tosan, ra Galaṭik, [ra Bañak-Madang, ra Dangdi]* [103]*), ra Taṭi, rowangira*
10. *Rangga-Lawe andaga. Sangka ning lungha saking Maja-Pahit arĕbut lungguh,*
11. *sira Mahāpati amiçunakĕn, adĕrwe dandan* [v.l. *dandanan*] *ujarira Rangga-Lawe: „Ajâkeh ing-*
12. *ucap! Ana ring Pārthayajña pāpa ning jĕjĕrih!". Karungu ring Maja-Pahit yen sira*
13. *Rangga-Lawe andaga. Sira Mahāpati angaturakĕn. Runtik sirâji Jayanagara.*
13 bis. *Sira Sora ingilangakĕn, mati denira Kĕbo-Anabrang.*
14. *Sarowangira Rangga-Lawe andaga mati, anghing ra Galaṭik aurip, kinon malika*
15. *denira Mahāpati. Paranggalawe i çāka kuda-bhūmi-pakṣa-ning-wong, [1217]* [104]) ....
16-20. ....
21. *ĕlĕt tigang tahun Paranggalawe lawan Pasora. Piniçunakĕn sira Sora de-*
22. *nira Mahāpati. Sira Sora ingilangakĕn, mati, i çāka*
23. *ba(-)ba(-)tangan-wong, 1222.* [105]).

De vertaling, die ik, in enkele détails van Brandes' opvatting afwijkende, hiervan zou willen geven, ziet er als volgt uit:

„Rangga-Lawe wenschte tot patih verheven te worden [106]), maar hij had geen succes. Daarom ging hij, de gehoorzaamheid opzeggende, naar Tuban, en, wat erger was, hij sleepte (een aantal) ondergeschikten mee. Meegesleept werden de lieden van Tuban van de geheele streek van het Noordergebergte, die allen het gezag van Rangga-Lawe erkenden; de namen van hen, die zijn gezag erkenden, luidden: pañji Marājaya, Jaran-Waha, ārya Siddhi, Lintang, Tosan, Galaṭik, [Bañak-Madang, Dangdi] en Taṭi; (zooals gezegd) sloten zij zich bij Rangga-Lawe aan, toen deze de gehoorzaamheid opzegde. Hij was, om om zijn positie te vechten [107]), uit Maja-Pahit weggegaan ten gevolge van het feit, dat Mahāpati lasterpraatjes van hem verteld had,

daarbij houvast vindende in de opmerking van Rangga-Lawe: „Maak er niet zooveel woorden over vuil! Hoe ellendig het lot der lafaards is, kunt ge lezen in het Pārthayajña" [108]). Men [109]) kwam in Maja-Pahit te weten, dat Rangga-Lawe de gehoorzaamheid opgezegd had. Mahāpati had het gerapporteerd. Koning Jayanagara werd boos. Sora werd vernietigd; hij kwam om door de hand van Kĕbo-Anabrang. Al degenen, die zich bij Rangga-Lawe hadden aangesloten, toen deze de gehoorzaamheid opgezegd had, kwamen om het leven, met uitzondering van Galaṭik, die in leven bleef, daar hij op aansporen van Mahāpati overgeloopen was. De Paranggalawe viel in het Çāka-jaar met de merkspreuk: „Patih Amangkubhūmi te worden, dàt was het, waarop de man zijn zinnen gezet had", [1217] [110]).

. . . .

Drie jaren lagen er tusschen de Paranggalawe en de Pasora. Over Sora waren er lasterpraatjes verteld geworden door Mahāpati. Sora werd vernietigd in het Çāka-jaar met de merkspreuk: „Men had het zien aankomen" (?) [111]), 1222".

Het spreekt vanzelf, dat het verhaal van Rangga-Lawe's opstand in den vorm, waarin de oorspronkelijke Pararaton-tekst het geeft, en zóó, als het uit deze vertaling te voorschijn komt, niet authentiek kan zijn. Behalve de eigenaardigheid, dat het niet goed loopt, vertoont het de innerlijke tegenstrijdigheid, dat Sora in 1217 Çāka gestorven heet te zijn, en niettemin drie jaar later nog iets te hebben gedaan, waarom hij in 1222 Çāka ten tweeden male gedood moest worden.

4. Om uit deze moeilijkheid te komen heeft Brandes de woorden van 25, 13 *bis* uit den tekst geschrapt en naar de lijst der varianten overgebracht, waar men in de tweede uitgave der Pararaton aangeteekend vindt: „B C D E F G I K *tusschen* Jayanagara *en* Sarowangira: sira Sora ingilangakĕn mati denira Kĕbo anabrang, *wat behoudens de laatste drie woorden op r. 25* [sc. van de bladzijde, overeenkomende met regel 22 van de eerste editie] *nog eens voorkomt en daar op zijn plaats is"*, terwijl hij in regel 22 aan het overgeleverde *Sira Sora ingilangakĕn mati* de woorden *denira Kĕbo-Anabrang* heeft toegevoegd. Dit beteekent, dat volgens Brandes' meening de oorspronkelijke tekst in 25, 22 den zin *Sira Sora ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang* had bevat, doch dat een afschrijver deze woorden op een verkeerde plaats, n.l. in 25, 13 *bis*, had neergeschreven, terwijl niettemin de oorspronkelijke tekst in 25, 22 was

blijven staan, doch met verlies van de woorden *denira Kĕbo-Anabrang* [112]).

Wanneer wij rekening houden met het feit, dat Brandes over geen andere gegevens dan de Pararaton beschikte, en dat hij dus om onredelijkheden te elimineeren met het hulpmiddel van interne evidentie moest werken, kunnen wij hem van zijn reconstructiepoging zelf natuurlijk geen verwijt maken; het spreekt vanzelf, dat hij van den tekst een gaaf geheel probeerde te maken. Wel kunnen wij echter de opmerking maken, dat Brandes zich niet voldoende gerealiseerd heeft, dat de afschrijversfout, die hij meende te mogen constateeren, een zeer zonderlinge en onregelmatige fout geweest zou zijn. Gesteld, dat 25, 13 *bis* niet in den oorspronkelijken Pararaton-tekst zou hebben gestaan, en dat 25, 22 er zoo in uitgezien zou hebben als Brandes het gereconstrueerd heeft, dan zou een normale afschrijversfout geweest zijn, dat een stuk van 25, 22 ergens anders terecht zou zijn gekomen en dat 25, 22 den volledigen tekst daarna nog eens gegeven zou hebben, of dat de woorden *Sira Sora ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang* in hun geheel van plaats zouden zijn veranderd, maar dan ook uit 25, 22 zelf verdwenen zouden zijn. Maar dat de gave tekst van plaats verandert en dat tevens op de oorspronkelijke plaats een verminkt brokstuk blijft staan [113]), is stellig iets ongewoons te achten. Dit bedenkende, had Brandes althans aan zijn vertaling de aanteekening kunnen toevoegen, dat zij op den door hem gereconstrueerden tekst terugging en anders zou hebben geluid, indien hij den overgeleverden tekst gevolgd had. Echter was hij blijkbaar zoo zeker van de juistheid van zijn emendatie, dat wij op p. 125-126 van de tweede Pararaton-editie met geen woord omtrent de consequenties er van ingelicht worden.

5. Ook na Brandes' emendatie blijft echter de tekst van de Pararaton één eigenaardigheid vertoonen, die een zeer zonderlingen indruk moet maken, en ons aan de betrouwbaarheid der lezing zou doen twijfelen, ook indien wij met het verhaal van de kidung Rangga-Lawe in het geheel geen rekening zouden houden. Het eerste deel van de geschiedenis van Rangga-Lawe's opstand wordt namelijk in de Pararaton vrij volledig verteld. Wij vernemen, dat Rangga-Lawe tot rebellie kwam voor een deel ten gevolge van zijn eigen eerzucht en voor een ander deel wegens het gekuip van Mahāpati. De auteur haalt zelfs de woorden van den heer van Tuban aan, die voor den koning als bewijs van zijn rebelsche neigingen tegen hem werden uitgespeeld. Uitdrukkelijk wordt vermeld, dat de koning boos werd,

toen hij van Mahāpati het bericht van Rangga-Lawe's houding vernam. De auteur vermeldt, wie Rangga-Lawe's partij kozen, en dat allen om het leven kwamen, doch dat Galaṭik gespaard bleef, omdat Mahāpati hem gezegd had, dat hij Rangga-Lawe moest verzaken. Men ziet, een gedétailleerde beschrijving der omstandigheden, waaronder de opstand van Rangga-Lawe plaats vond. Maar over den strijd zelf leest men niets! Welke rijksgrooten aan de zijde van Maja-Pahit tegen de met name genoemde mannen van Tuban streden, wordt niet gezegd. Wie zou verwachten in den tekst te lezen, dat de leider der opstandelingen zich tot het uiterste verweerde, komt bedrogen uit. Zelfs de ondergang van Rangga-Lawe wordt niet vermeld, terwijl — opvallend genoeg! — daarentegen wel over den dood van zijn volgelingen wordt gesproken. Met de woorden *Runtik sirâji* van 25, 13 staan wij nog aan het begin van het drama, en met de woorden van 25, 14 wordt dan ineens het laatste bedrijf geschilderd; m.a.w. de beschrijving juist van het hoofdmoment ontbreekt in Brandes' tekst, en de overgang van 25, 13 naar 25, 14 kan niet anders dan zeer abrupt en onbevredigend genoemd worden.

6. In plaats nu van den overgeleverden Pararaton-tekst van ongerijmdheden te zuiveren op de wijze, die Brandes heeft toegepast, kunnen wij ook trachten een oplossing te vinden door gebruik te maken van het hierboven medegedeelde verhaal van de kidung Rangga-Lawe en de kidung Sorândaka. Het moet ons frappeeren, dat de overgeleverde Pararaton-tekst in de slotscène van het drama precies dezelfde personen laat optreden als de kidung's, n.l. Rangga-Lawe zelf, Sora en Kĕbo-Anabrang, maar dat het Pararaton-gegeven tot iets geheel anders wordt dan het verhaal der kidung's, doordat er in de Pararaton *Sora* staat op de plaats, waar de lezing der kidung's *Kĕbo-Anabrang* zou doen verwachten, en *Kĕbo-Anabrang* daar, waar het *Sora* zou moeten zijn.

Ligt het nu niet voor de hand te gissen, dat de namen van Sora en Kĕbo-Anabrang door een afschrijver voor elkaar in de plaats zijn gesteld? Indien dit zoo zou zijn, zouden wij bij een tekst

25, 13 bis. *Sira Kĕbo-Anabrang ingilangakĕn, mati denira Sora.*
14. *Sarowangira Rangga-Lawe andaga mati, anghing ra Galaṭik aurip, kinon malika*
15. *denira Mahāpati,*

en bij een vertaling

„Kĕbo-Anabrang werd uit den weg geruimd; hij stierf door

> de hand van Sora. Alle mannen van den opstandigen Rangga-Lawe kwamen om het leven, met uitzondering van Galaṭik, die door Mahāpati aangespoord was om over te loopen",

een geheel krijgen, waarvan de voordeelen boven de lezing van Brandes in het oog springen. In de eerste plaats toch zou in Pararaton 25, 22 de oorspronkelijke tekst behouden kunnen blijven, omdat Kĕbo-Anabrang in den strijd tegen Sora dan natuurlijk geen rol meer gespeeld zou kunnen hebben [112]). In plaats van de — vanuit het oogpunt van handschriftkunde bezien — ingewikkelde en niet zoo heel erg plausibele tekstveranderingen van Brandes zou dan treden een eenvoudige verwisseling van twee slechts door drie woorden gescheiden eigennamen, die bovendien, zooals wij verderop zullen zien, tot een gemakkelijke verwisseling aanleiding gaven, omdat zij geheel en al in de lucht waren komen te hangen. En in de tweede plaats was Brandes' emendatie een slag in de ruimte, omdat hij, gedreven door de behoefte om de ongerijmdheid van 25, 13 *bis* uit den weg te ruimen en niettemin den tekst als geheel zooveel mogelijk te sparen, Kĕbo-Anabrang een rol in den opstand van Sora moest laten spelen, zonder dat hij er eenige aanwijzing voor had, dat hij dat inderdaad gedaan had. Daarentegen bereiken wij met bovenstaande emendatie een lezing, die op zich eenvoudig is en die bovendien in andere bronnen steun vindt! Als er dus iets aan den overgeleverden Pararaton-tekst veranderd moet worden, kan dat, dunkt mij, beter op de hierboven beschreven wijze geschieden dan op de manier, die Brandes voorgesteld heeft en ingang heeft doen vinden!

7. Waar het echter voor ons doel vooral op aankomt, is, dat wij bij het aanvaarden der sub 6 voorgestelde emendatie in staat zijn om ook voor de sub 5 geconstateerde eigenaardigheid van den tekst een afdoende verklaring te geven. Indien er namelijk oorspronkelijk in den tekst heeft gestaan: *Sira Kĕbo-Anabrang ingilangakĕn, mati denira Sora,* dan moet er uit den tekst zijn weggevallen een mededeeling betreffende een door Kĕbo-Anabrang te voren verrichte daad, waarmee hij den dood door Sora's hand verdiend had, aangezien anders de vermelding van Kĕbo-Anabrang's dood geen zin zou hebben. Aan den anderen kant staat, dat ten gevolge van de sub 6 aangebrachte verandering het verhaal, dat de Pararaton omtrent Rangga-Lawe's opstand doet, is gaan overeenstemmen met dat der kidung Rangga-Lawe, behoudens dan de mededeelingen omtrent de rol van Mahāpati en eenige détails van ondergeschikt belang. Welnu, spreekt het dan niet vanzelf, dat de uitgevallen mededeeling omtrent

de reden van Kĕbo-Anabrang's dood naar de lezing der kidung Rangga-Lawe gereconstrueerd dient te worden?

Wij kunnen echter nog iets verder gaan. Na kennisname van de hierboven sub 5 gemaakte opmerkingen over de gedétailleerdheid van het eerste deel van de Pararaton-redactie der Paranggalawe ligt het voor de hand, dat wij het hiaat tusschen 25, 13 en 25, 13 *bis* niet beperkt zouden willen zien tot dien eenen zin, die in den oorspronkelijken tekst het feit van Rangga-Lawe's dood door de hand van Kĕbo-Anabrang medegedeeld moet hebben. Veeleer is het waarschijnlijk te achten, dat uit den oorspronkelijken tekst een heele passage weggevallen is, en dat die passage mededeelingen bevat heeft over maatregelen, welke de koning van Maja-Pahit of zijn gemachtigde na het vernemen van het bericht omtrent den opstand genomen heeft, over de personen, die aan de zijde van Maja-Pahit tegen Rangga-Lawe en diens in 25, 8-9 vermelde medestanders gestreden hebben, en over het verloop en den afloop van den eigenlijken strijd.

Zich in bespiegelingen over de vraag, hoe het weggevallene er uit gezien heeft, te verdiepen, heeft intusschen weinig zin. Hoofdzaak is ten slotte, dat wij mogen constateeren, dat er een hiaat bestaat.

8. Wat dit voor het bewijs, dat wij in dit hoofdstuk willen leveren, beteekent, behoeft nauwelijks in het licht gesteld te worden. Het woord *Jayanagara* van 25, 13, het laatste woord van dien regel, is thans precies op den rand van een hiaat komen te staan, en het is juist dat woord *Jayanagara,* dat wij op grond van het resultaat van de geheel andere overwegingen van hoofdstuk II op deze plaats zoo slecht kunnen hebben! Welnu, is het dan te gewaagd te veronderstellen, dat het woord *Jayanagara* n i e t in den oorspronkelijken tekst gestaan heeft, en dat het hiaat vroeger reeds begon achter het woord *aji* [114])?

Het is gemakkelijk genoeg ons voor te stellen, wat er gebeurd kan zijn, indien deze gissing juist is. Een afschrijver heeft dan in zijn over te schrijven handschrift gevonden

25, 12. *Karungu......* [115]) *ring Maja-Pahit yen sira*
25, 13. *Rangga-Lawe andaga. Sira Mahāpati angaturakĕn. Runtik sirâji......*

hiaat

25, 13 *bis*. ...... *Sira Kĕbo-Anabrang ingilangakĕn mati denira Sora,*
of 25, 13 *bis*. ...... *Sira Sora ingilangakĕn mati denira Kĕbo-Anabrang* [116]).

Of hij opgemerkt heeft, dat er achter 25, 13 een flink stuk ontbrak, kan in het midden gelaten worden, omdat voor zulk een waarneming een zekere kennis van de overlevering uit andere bron noodig geweest zou zijn. Maar wat hij zonder die aanvullende kennis en alleen reeds op grond van zijn taalgevoel opgemerkt kan hebben, is, dat *Runtik sirâji* niet goed kon zijn, omdat *aji* in den zin van „koning", niet onmiddellijk door een eigennaam gevolgd, voorafgegaan moet worden door het persoonlijk lidwoord *sang* [117]). Hij stond dus voor de keus om *Runtik sira sang aji* te schrijven of achter *aji* een eigennaam in te voegen. In het voorgaande stuk van den tekst vond hij echter het optreden van Jayanagara vermeld, sc. in 25, 3-4, terwijl eerst veel verder, in 27, 8, de dood van Jayanagara vermeld werd. Wat is natuurlijker dan dat hij, van de zeer bijzondere constructie van de chronologie der oudste geschiedenis van Maja-Pahit, zooals wij die meenen te mogen reconstrueeren, niet op de hoogte, op eigen gezag den weggevallen koningsnaam door toevoeging van het woord *Jayanagara* heeft hersteld? Dat hij daarmee iets ongerijmds in den tekst bracht, had hij wel is waar kunnen afleiden uit een vergelijking van de gegevens van 24, 34-35 en van 25, 15, maar dat afschrijvers den tekst veranderen met het oog op sommige feiten en met gelijktijdige verwaarloozing van andere feiten, is iets zoo gewoons, dat wij er eigenlijk niet lang bij behoeven stil te staan; het ligt nu eenmaal in het wezen van afschrijversfouten, dat zij een element van inzicht naast een element van gebrek aan inzicht bevatten [118]).

Ook voor de verwisseling van de namen Sora en Kĕbo-Anabrang in 25, 13 *bis* is er een redelijke verklaring te geven, wanneer wij aannemen, dat de verwisseling heeft plaats gevonden na het ontstaan van het hiaat tusschen 25, 13 en 25, 13 *bis*. Door het wegvallen van een deel van den tekst was dan namelijk de oorspronkelijke mededeeling *Sira Kĕbo-Anabrang ingilangakĕn, mati denira Sora* van zin beroofd en geworden tot iets, dat geheel en al in de lucht hing. Negen regels verder kwam er echter in den tekst een mededeeling voor, die met die van 25, 13 *bis* de woorden *sira...... ingilangakĕn* gemeen had, maar *Sora* vóór *ingilangakĕn* plaatste. Het komt mij voor, dat een afschrijver, die vóór het schrijven van zijn afschrift een stukje van zijn origineel had doorgelezen en in wiens hoofd de woorden *Sira Sora ingilangakĕn* van 25, 22 waren blijven hangen, er gemakkelijk toe kan zijn gekomen om ook in 25, 13 *bis* met *Sira Sora ingilangakĕn* te beginnen en met *denira Kĕbo-Anabrang* te eindigen,

in plaats van *Sira Kĕbo-Anabrang* voorop en *denira Sora* achteraan te plaatsen.

Intusschen geef ik de verklaring van de vorige alinea graag voor beter; ik hecht er niet zoo heel veel waarde aan, of zij al dan niet gehandhaafd kan worden, omdat het voor mijn doel ten slotte van ondergeschikt belang is, of de verwisseling van de twee eigennamen van 25, 13 *bis* zus of zóó tot stand is gekomen.

9. Hierboven hebben wij gezegd, dat het niet te gewaagd was om althans de mogelijkheid te veronderstellen, dat het woord *Jayanagara* niet in den oorspronkelijken tekst heeft gestaan. Ik ben mij er van bewust, dat met het voorgaande betoog alleen zeker niet onomstootbaar bewezen is, dat *Jayanagara* niet in den oorspronkelijken tekst gestaan kàn hebben. Er is slechts indirect twijfel gewekt aan de echtheid van het woord, doordat aannemelijk gemaakt is, dat de Pararaton-tekst in de onmiddellijke omgeving er van in hooge mate corrupt geraakt moet zijn. Deze twijfel zou gevoed kunnen worden met het argument, dat in het vervolg van ons tekstfragment van belangstelling van den kant van Jayanagara noch iets blijkt bij de vermelding van Wīrarāja's vertrek uit Maja-Pahit en van zijn onafhankelijkheidsverklaring in 25, 15-20, noch bij de vermelding van de Pasora in 25, 21-23, en dat Jayanagara eerst wederom optreedt daar, waar sprake is van een reis van Nambi in verband met de ziekte van zijn vader, die aan diens dood in 1311 voorafging (25, 24-27), gebeurtenissen, die echter eerst plaats grepen, toen Jayanagara den leeftijd van 17 jaren bereikt had of althans naderde. Intusschen, ook na deze voeding zou de twijfel slechts twijfel blijven.

Maar het is voor ons doel ook niet bepaald noodig, dat wij verder komen dan tot redelijken twijfel aan de echtheid van het woord *Jayanagara* van Pararaton 25, 13. In hoofdstuk II hebben wij aannemelijk trachten te maken, dat de Paranggalawe in 1295 A.D. plaats heeft gevonden, en trachten te bewijzen, dat deze fixatie, door den tekst van de Pararaton zelf aan de hand gedaan, met een aantal gegevens in overeenstemming is te brengen. Echter zou de theorie van hoofdstuk II minder wel houdbaar worden, indien uit de Pararaton gelezen zou mogen worden, dat Rangga-Lawe's daad den toorn gewekt had van Jayanagara, omdat ook de zuigelingen van die dagen wel niet aan politiek en politieke ethiek gedaan zullen hebben. Het voorkomen van het woord *Jayanagara* in Pararaton 25, 13 is evenwel, voor zoover ik zie, het e e n i g e argument tegen de juistheid

van de stelling van hoofdstuk II, terwijl er vóór de juistheid dier stelling vrij veel te zeggen valt.

Welnu, wanneer er aan de echtheid van de passage Pararaton 25, 13 een redelijke twijfel gewekt kan worden, wordt de kracht van het argument, dat zij oplevert, ipso facto aanzienlijk verzwakt, en tegenover de voordeelen van de bestreden stelling van nul en geener waarde. Dien redelijken twijfel meen ik met het betoog van dit hoofdstuk gevestigd te hebben, en daarmee hoop ik den weg tot het aanvaarden van de theorie van hoofdstuk II vrij te hebben gemaakt.

V.

TOT SLOT.

Hiermede zijn wij aan het einde gekomen van ons opstel. Overzien wij nog een keer het geheel, dan kunnen wij de volgende, min of meer samenvattende opmerkingen maken tot slot.

Het overtuigende bewijs, dat de Paranggalawe in 1295 A.D. plaats heeft gevonden, hebben wij niet kunnen leveren. Aangetoond is slechts, dat de opvatting omtrent de chronologie van de oudste geschiedenis van Maja-Pahit, die de laatste jaren gehouden is, en die teruggaat op Poerbatjaraka's opstel over rāden Wijaya's sterfjaar van 1914, op wankelen grondslag staat, en dat men door het jaar 1295 voor de Paranggalawe aan te nemen tot een groepeering der beschikbare gegevens komen kan, die op zijn minst even bevredigend is als de thans gangbare.

Hetzelfde geldt voor de opvatting, dat Kṛtarājasajayawardhana reeds vrij spoedig na zijn ambtsaanvaarding ziek en tot regeeren onbekwaam is geworden. Wij hebben ter ondersteuning van deze opvatting verschillende argumenten kunnen aanvoeren, van hier en van daar verzameld en van uiteenloopende waarde. Een doorslaggevend bewijs ontbreekt ons echter nog, omdat geen enkel contemporain geschrift voldoende inlichtingen verschaft, en omdat de verschafte inlichtingen niet steeds gemakkelijk te interpreteeren zijn. Wie het volle pond wenscht, zal zich dus door het geboden betoog wellicht teleurgesteld gevoelen.

Voor een vergelijkende waardeering van de beteekenis van de twee eerste vorsten van Maja-Pahit maakt het een groot verschil uit, of men de hierboven ontwikkelde theorie dan wel die van Poerbatjaraka en Krom accepteert. Op grond van Poerbatjaraka's opvatting is

Kṛtarājasajayawardhana tot een vorst van groot formaat geproclameerd, en is Jayanagara als een veel minder belangrijke heerscher beschouwd geworden; op grond van de argumenten van dit opstel zou men daarentegen geneigd zijn aan koning Kṛtarājasajayawardhana beteekenis als koning te ontzeggen, en om in Jayanagara den man te zien, die, ondanks den bedroevenden staat van zaken, dien zijn vader hem als erfenis gelaten had, zich heeft weten te handhaven, en aldus in zekeren zin den grondslag heeft gelegd van den bloei, dien Maja-Pahit onder zijn opvolgster zou beleven.

Welke van de beide opvattingen juist is, mogen nader onderzoek en nadere gedachtenwisseling uiteindelijk beslissen. Het feit, dat de Babad Tanah Jawi Bra-Wijaya als een machtig vorst vermeldt, doet mij gelooven, dat hij niet zooveel te beteekenen kan hebben gehad, en dat de Mataramsche geleerden van omstreeks 1600 A.D. dit ook wel geweten hebben. Machtige vorsten toch hebben minder kans op een goede plaats in de Babad Tanah Jawi dan figuren van den tweeden rang, omdat aan de machtige vorsten der oudheid de herinnering van de tegenstelling tusschen Oost- en Midden-Java gehecht is gebleven, terwijl de scheppers der Babad Tanah Jawi juist naar een synthese gestreefd hebben, zij het naar een synthese, welke Mataram de suprematie liet.

Wanneer men in de hierboven te berde gebrachte argumenten aanleiding zou kunnen vinden om de bestaande opvattingen er naar te wijzigen, behoeft men daarom het schema van p. 175 nog niet noodzakelijkerwijze te aanvaarden. Zooals ik in het eerste hoofdstuk sub 5 heb uiteengezet, past tegenover alle chronologische gegevens der Pararaton een zeker voorbehoud. Het veiligst zou men in dat geval wel handelen door aan te nemen, dat de voorstelling der Pararaton, geïnterpreteerd als hierboven gedaan is, in groote lijnen wel juist zal zijn, maar dat de data van de Paranggalawe, de Pasora en de oprichting van het heiligdom voor Çiwa-Buddha, resp. 1295, 1300-1302 en 1312, slechts waarde hebben als voorloopige steunpunten voor een chronologie van de oudste geschiedenis van Maja-Pahit, steunpunten, die in de toekomst zonder veel bezwaar, al naar de behoefte zich voordoet, naar voren of naar achteren nog verplaatst kunnen worden.

Leiden, Januari 1936.

Aanvulling en correctie Juni 1938.

NOTEN.

1) Tweede druk, 1931, p. 363, 365—366, 369.

2) Bedoeld wordt Poerbatjaraka's opstel „De dood van Raden Wijaya, den eersten koning en stichter van Majapahit", in TBG 56, 143 sqq.

3) „Pararaton [2]", p. 123, noot 3.

4) Afzonderlijke uitgave van de Nāgarakṛtāgama, met aanteekeningen van Dr. N. J. Krom, 1919, p. 118.

5) In het in noot 2 genoemde opstel, p. 144, noot 4.

6) „Een vleugje licht in een duister verhaal", een ter publicatie in deze Bijdragen aangenomen opstel.

7) Zie het in noot 6 genoemde opstel, noot 16.

8) „De Middeljavaansche historische traditie", Santpoort 1927; „Iets over de Historische Kidung Sorândaka", in den „Feestbundel uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150-jarig bestaan 1778—1928", deel I, p. 22 sqq.; „Een nieuwe redactie van den roman van Raden Wijaya", in deze Bijdragen, deel 88, p. 1 sqq.

9) „Zwerftochten om de wieg van het Oud-Javaansche Mahābhārata", ter publicatie in deze Bijdragen aangenomen, hoofdstuk V; „Javaansche Geschiedschrijving", in Dr. F. W. Stapel's „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië", deel II.

10) Zie mijn opstel „Opmerkingen over de mededeelingen der Nāgarakṛtāgama betreffende Kṛtanagara's leven, sterven en voortbestaan", ter publicatie in deze Bijdragen aangenomen.

11) N.l. de handschriften D en I, de eenige, die volgens p. 4* van de tweede uitgave dit tekstgedeelte hebben en waarvan niet op p. 32 vermeld wordt, dat er het jaartal in ontbreekt. — Merkwaardig is, dat het cijferjaartal 1217 in de eerste editie voorkomt, terwijl volgens de gegevens van het critisch apparaat geen van de door Brandes gebruikte handschriften het heeft. Wat heeft Brandes er toe gebracht het aan den tekst toe te voegen?

12) Voorts heb ik gelegenheid gehad het manuscript van het reeds voltooide gedeelte van het groote Balische woordenboek van Schwartz te raadplegen. Echter bracht ook dit onderzoek niets nieuws aan het licht.

13) Er wordt niet medegedeeld, van wien de gelijkstelling van *ba* aan *bhā* afkomstig is.

14) Verwezen zij naar hoofdstuk 3 van mijn opstel „Javaansche Geschiedschrijving" in Stapel's „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië" en naar de daarin besproken litteratuur.

15) De chronogrammen van de Nāgarakṛtāgama b.v. schijnen louter getalwaarde te hebben. Hangt hiermee samen, dat de woorden met getalwaarde hier zonder uitzondering Sanskṛt woorden zijn, afgezien van het Madura-chronogram van 15, 2, *samudrānanggung* [l. °*nunggang*?] *bhūmi*, en van het twijfelachtige *san* in 44, 2, d? Dat de eischen van de metriek, die voor kakawin's gelden, er van invloed op geweest zijn, is minder aannemelijk te achten, want Prapañca was een zeer vaardig dichter, die zeker in staat geweest zou zijn om tegelijkertijd aan de eischen van de metriek te voldoen en aan den eisch om zin in zijn chronogrammen te leggen. Het chronogram van 1, 6, a der Bhāratayuddha, eveneens een kakawin, heeft wèl zin, doch daar komen Javaansche woorden in voor!

16) Vergelijk hetgeen omtrent de structuur van het chronogram van Bhāratayuddha 1, 6, a is opgemerkt geworden in mijn opstel „Jayabhaya en de Bhāratayuddha", ter publicatie in deze Bijdragen geschreven, en in de in noot 14 genoemde verhandeling.

17) *Babatangan* komt als appellativum voor in Pararaton 18, 16-17.

Brandes heeft het onvertaald gelaten en het gissenderwijze met „onderhoorige" weergegeven („Pararaton²", p. 78 en noot 5 aldaar). Het lijkt mij echter het meest voor de hand te liggen, dat men *babatanganira buyut ing Nangka,* in aansluiting aan de beteekenis „omtrent iemand een voorspelling doen", die het huidige *mbatang* kan hebben, vertaalt met „degene, omtrent wien de *buyut* van Nangka een voorspelling gedaan had"; wij krijgen dan impliciet een aanduiding van Wīrarāja als „degene, die voorbestemd was tot het verrichten van groote daden of tot het leven van een merkwaardig leven", hetgeen geheel in overeenstemming zou zijn met wat wij verder omtrent Wīrarāja uit de Pararaton vernemen. De lezing *wontĕn wongira binatang buyut Nangka* van kidung Rangga-Lawe 1, 14, waarin *buyut Nangka* in de eerste plaats in aanmerking komt om agens bij het passieve *binatang* te zijn, lijkt deze opvatting omtrent *babatangan* te bevestigen.

[18]) Noch in den tekst van de Pararaton-uitgave, noch in de woordenlijst, die hij daaraan toegevoegd heeft, maakt hij omtrent *baba* eenige opmerking. In de lijst van sĕngkala-woorden komt *ba* of *baba* in de eerste uitgave onder de woorden voor 2 voor; in de tweede uitgave heeft de uitgever het op grond van Poerbatjaraka's gissing naar de reeks der woorden voor 3 overgebracht.

[19]) De gewoonte van de gebruikers van het Javaansch-Balische schrift om slechts één gemeenschappelijk letterteeken te gebruiken, wanneer de slotconsonant van een woord en de beginconsonant van het onmiddellijk daarop volgende woord dezelfde zijn, maakt het noodig om ook de mogelijkheid, dat *babat tangan* bedoeld kan zijn geweest, onder oogen te zien. Ik heb echter voor *babat* en zijn afleidingen niets gevonden, dat op een getalwaarde van dit woord zou kunnen wijzen.

[20]) Zie over het hiaat aan het einde van Pararaton 25, 13 uitvoeriger de opmerkingen in hoofdstuk IV, p. 218 sqq.

[21]) Over het corrupte chronogram van Pararaton 26, 9 vindt men eenige voorloopige opmerkingen in het opstel vermeld in noot 14.

[22]) „Plus jaartal", wanneer men de lezing volgt van de handschriften D en I. Zooals in noot 11 opgemerkt is geworden, hebben de meeste handschriften het cijferjaartal niet.

[23]) Het Pararaton-chronogram is, zooals hierboven reeds in het voorbijgaan opgemerkt is geworden, corrupt. Het jaartal 1238 Çāka wordt evenwel gewoonlijk aanvaard, omdat ook het chronogram, waarmee Nāgarakṛtāgama 48, 2 den tijd van den ondergang van Nambi fixeert, gewoonlijk als 1238 Çāka = 1316 A.D. geïnterpreteerd wordt. Toch staat de juistheid van deze fixatie nog zeer zeker niet onomstootelijk vast, want Kern heeft, zooals men op p. 124 van de afzonderlijke uitgave van de Nāgarakṛtāgama van 1919 lezen kan, het Nāgarakṛtāgama-chronogram met 1238 weergegeven juist op grond van de mededeeling van Pararaton 26, 9! Ongetwijfeld is er iets te zeggen voor Kern's opvatting, dat het twijfelachtige cijferwoord *mukti* de waarde „acht" heeft wegens de acht *wimokṣa*'s der Buddhisten en den etymologischen samenhang van *mukti* en *wimokṣa,* maar tot nader bewijs blijft men vrij om *mukti* met ieder cijfer weer te geven, dat met de drie andere cijferwoorden

een mogelijk jaartal voor den opstand van Nambi oplevert. Zie ook de opmerking op bladzijde 156.

[24]) Verwezen zij naar het betoog van hoofdstuk III en naar de slotopmerkingen in V. In 1302 was Jayanagara op zijn hoogst nog slechts 8 jaar, terwijl hij in 1313 18 of 19 jaar oud was en zijn macht en gezag dus reeds veel beter kon laten gelden.

[25]) En te recht! Ik ben het slechts in zooverre niet met hem eens, dat ik de woorden *ri ngke* niet op Singhasāri in het algemeen zou willen laten slaan, doch bepaaldelijk op de *Çiwabuddhaloka* van 43, 5, c, de *panaḍahan sajĕng* van Pararaton 21, 27-28. Meer hierover in het opstel, dat in noot 10 genoemd wordt.

[26]) Men vergelijke hiermee de opmerking van Krom in „Pararaton[2]", p. 129, noot 5: „De 17 jaar tusschen dien opstand [sc. dien van Rangga-Lawe] en Çiwabuddha's bijzetting (bl. 25, reg. 5) worden door Poerbatjaraka verklaard, door die bijzetting in 's vorsten doodsjaar, dus 1214, te stellen". Ook Krom constateert dus impliciet, dat Poerbatjaraka de Paranggalawe niet berekent naar het jaar van Kṛtanagara's bijzetting, doch naar dat van zijn dood, en dat hij zonder meer aanneemt, dat bijzetting en dood in hetzelfde jaar plaats hebben gevonden.

[27]) Zie hierboven, noot 23.

[28]) HJG.[2], p. 422. Nāgarakṛtāgama, zang 63 sqq.

[29]) Aanzienlijke dooden worden n.l. eerst voorloopig begraven, in afwachting van een geschikten dag voor het volvoeren der verbrandings- en verlossingsceremoniën. Vgl. K. C. Crucq, „Bijdrage tot de kennis van het Balisch Doodenritueel", p. 58—59, en de noot op p. 58.

[30]) De Nāgarakṛtāgama behandelt de geschiedenis van Singhasāri en van Maja-Pahit als één geheel en het optreden van Jaya-Katwang als niet meer dan een incident. Kṛtarājasajayawardhana legt zelf verband met het Singhasārische verleden door zich in de oorkonde van Buṭak o.a. te betitelen als *Kṛtanagaraduhitāsamāgamasampanna*, „aan wien het huwelijk met Kṛtanagara's dochters ten deel is gevallen", „koning Kṛtanagara's schoonzoon", en wel daar, waar hij zich, in den aanhef der oorkonde, plechtig tot koning van Java proclameert. Of Krom gelijk heeft, wanneer hij meent, dat ook de uitweiding over Kṛtarājasajayawardhana's gemalinnen in Nāgarakṛtāgama 45, 2 sqq. verklaard moet worden uit haar staatsrechtelijke positie, lijkt mij echter voorshands twijfelachtig; zie daarover de opmerkingen op p. 186 sq.

[31]) Zie noot 23 en de opmerkingen op p. 156.

Wanneer men de Panambi in 1316 A.D. zou laten vallen, zouden in het kader van de onderhavige veronderstelling de Pajurudĕmung en de Panambi in één jaar plaats hebben moeten vinden. Nu krijgt men uit de Pararaton den indruk, dat wel de strijd tegen Wagal, Mandana en Nambi één geheel is geweest, doch dat de gevechten tegen Juru-Dĕmung en tegen Gajah-Biru, die met eigen chronogrammen en cijferjaartallen vermeld worden, van de Panambi onderscheiden gebeurtenissen geweest zijn; de wijze, waarop de Pararaton de feiten vermeldt, blijft van belang, zelfs indien men de juistheid der jaartallen zou ontkennen.

De kidung Sorândaka stelt het voor, alsof de strijd tegen Juru-Dĕmung en Gajah-Biru een onderdeel heeft gevormd van den strijd tegen Sora. Met de resultaten, waartoe wij in dit opstel zullen komen, is dit moeilijk te rijmen, en dus ben ik meer dan vroeger geneigd om in de kidung Sorândaka een jongere, minder waardevolle lezing te zien. Maar in elk geval blijkt toch ook uit de kidung een streven om de Pajurudĕmung en de Pagajahbiru wèl te onderscheiden van de Panambi!

Dit alles pleit natuurlijk niet vóór de aanvaardbaarheid van de theorie, volgens welke de Pajurudĕmung en de Pagajahbiru in hetzelfde jaar als of hoogstens één jaar vroeger dan de Panambi zouden zijn gevallen!

32) „Archaeologisch onderzoek op Java en Madura. II. Beschrijving van Tjandi Singasari; en De Wolkentooneelen van Panataran", den Haag—Batavia, 1909, p. 37.

33) Volgens de inscriptie van Simpang. Men vindt van deze inscriptie, die het eerst uitgegeven en vertaald is geworden door H. Kern, TBG 52, 99 sqq., een verbeterde vertaling, van de hand van Poerbatjaraka, in deel 78 van deze Bijdragen, p. 426 sqq., speciaal p. 436—437. Zie ook hoofdstuk I van mijn in noot 14 vermelde opstel „Javaansche Geschiedschrijving".

34) In het opstel genoemd in noot 10.

35) HJG.², p. 354.

36) Wijaya's afrekening met de Chineezen vond plaats in de vierde maand van 1293; zie HJG.², p. 362. De tijd, dien hij te voren reeds in Maja-Pahit doorgebracht had, moet zóó gering geweest zijn, dat hij practisch buiten beschouwing gelaten kan worden.

37) Vgl. noot 11 hierboven.

38) D.w.z. met de opvatting van Krom, waarop wij hierboven op p. 153 doelden. In zijn „Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst²" (1923), II, 85, bespreekt Krom n.l. het chronologische gegeven van Pararaton 25, 5 in den zin van de theorie van pericope 7, doch ook daar uit hij twijfel aan de juistheid van den door de Pararaton genoemden tusschentijd van 17 jaar.

39) Zie het citaat uit de Singasari-monographie op p. 160 hierboven.

40) In het opstel „Javaansche Geschiedschrijving", vermeld in noot 14.

41) De mogelijkheid, dat er vóór *dhinarma* gelezen moet worden *moktanira* en niet *mokta sira*, vermeld ik met het oog op hetgeen men besproken vindt op p. 206 sq.

42) Zang 14 van de Rangga-Lawe behoort in zijn geheel tot het supplement, dat alleen in een handschrift in het bezit van den Regent van Gianjar voorkomt; zie mijn Rangga-Lawe-uitgave, Bibliotheca Javanica 1, p. 6 en p. 177 sqq. De tekst van dit supplement is zeer corrupt en kennelijk van veel jongeren datum dan de hoofdtekst. Waar de auteur van dit stuk zijn gegevens vandaan heeft gehaald, moet ik hier in het midden laten, maar er is alle kans, dat hij het jaartal 1257 Çāka aan de Pararaton ontleend heeft. In dat geval is echter de tekst van Pararaton 25, 2 in het door den auteur van het Rangga-Lawe-supplement geraadpleegde handschrift nog gaaf geweest, want anders zou hij er niet uit hebben kunnen lezen, dat Kṛtarājasajayawardhana in 1257 Çāka bijgezet is geworden.

Op te merken valt nog, dat *iyu* een latere nevenvorm is van het Oud-Javaansche *iwu*, „duizend" (cf. KBW 1, 343a). Blijkbaar moet *siyuh* verklaard worden als te zijn ontstaan uit *sa-* plus *iyu*. *Piyon* heb ik opgevat als met behulp van de affixen pa- en -an uit hetzelfde *iyu* gevormd; ik heb er op grond van den context de beteekenis „millennium", „aanduider van het duizendtal (in een jaartal)", aan toegekend.

Het chronogram *ayu sandhi loka* is stellig corrupt, aangezien de versmaat niet in orde is; voor *sandi* geeft JNHW 1, 744a de getalwaarde 6, en *ayu* zou men òf via *wadon* aan 1, òf via *Çrī* — vgl. de opmerking in noot 47 — aan 8 gelijk kunnen stellen, maar eenig resultaat bereikt men daarmee niet. Misschien moet het complex *(a)yusandhiloka* anders ingedeeld worden.

[43]) Reeds Brandes heeft opgemerkt, dat het cijferjaartal 1257 — opvallend genoeg! — niet vergezeld wordt door een chronogram. Deze eigenaardigheid maakt het uiteraard nog waarschijnlijker, dat de tekst van 25, 2 corrupt is geraakt. Dat het prototype van het chronogram, hetwelk wij thans in den vorm *ayusandhiloka* in Rangga-Lawe 14, 21 aantreffen, in den oorspronkelijken Pararaton-tekst gestaan heeft, is mogelijk, doch geenszins zeker; daarnaast bestaat de kans, dat het Rangga-Lawe-supplement eerst geschreven is geworden, toen de tekst van Pararaton 25, 2 reeds corrupt was (cf. noot 42).

Uiteraard staat een los cijferjaartal nog meer aan het gevaar van verminking door een afschrijver bloot dan een chronogram. Vooral met het oog op den corrupten staat van den context moeten wij derhalve ten aanzien van de vraag, of 1257 Çāka = 1335 A. D. inderdaad als het jaar van Kṛtarājasajayawardhana's bijzetting aanvaard kan worden, alle voorbehoud maken.

[44]) Vgl. HJG.², p. 369. Uit Nāgarakṛtāgama 47, 3 blijkt, dat de bijzettingsplaats Antahpura in de kraton van Maja-Pahit gelegen heeft, gelijk de naam trouwens reeds aangeeft. Uit het *drāk* van 47, 3, b behoeft wel niet gelezen te worden, dat Kṛtarājasajayawardhana zeer spoedig na zijn overlijden bijgezet is geworden, want als synoniem van het Javaansche *nuli*, dat ook „dadelijk daarop" kan beteekenen, wordt *drāk* blijkbaar gebruikt vóór een praedicaatswoord, dat een handeling vermeldt, welke in aansluiting aan een vorige tot stand komt. Iets dergelijks is ook met het Javaansche woord *enggal* gebeurd, dat primair de beteekenis „snel" had, doch vervolgens in gebruik is gekomen als hulppraedicaatswoord vóór aanduiders van een vervolghandeling.

[45]) Dat blijkt uit het chronogram van Nāgarakṛtāgama 43, 5, a. Vgl. HJG.², p. 356 sqq.

[46]) In het laatste geval is *ratu ring Daha* een normale appositie bij het voorgaande *aji Katong*, terwijl in het eerste geval *aji Katong* het tweede lid van de determineerende samenstelling is, waarvan *pangadĕg* het eerste lid vormt, en *ratu ring Daha* een stuk is van het complex *pangadĕg ratu ring Daha*, dat door substantiveering ontstaan is uit *madĕg ratu ring Daha* of uit *ngadĕg ratu ring*

Daha, „koning van Daha zijn", „als koning van Daha optreden". Of, om het anders te zeggen, in het laatste geval kan men *ratu ring Daha* zonder eenig bezwaar uit den zin lichten, terwijl het in het eerste geval aan *pangadĕg* syntactisch even hecht gebonden is als in het Nederlandsche complex „koningskeuze" het stuk „konings-" aan het stuk „keuze".

[47]) Volgens Nāgarakṛtāgama 44, 2, d werd Jaya-Katwang vorst van Kaḍiri als opvolger van Çāstrajaya *riṅg çāka trīnisançangkara.* Kern heeft dit chronogram weergegeven met 1193 Çāka, en vervolgens geconstateerd (afzonderlijke uitgave van 1919, p. 115, noot 1), dat er tusschen Nāgarakṛtāgama 44, 2, d en Pararaton 24, 32 geen overeenstemming bestaat. Hierbij valt echter op te merken, dat de omrekening van het Pararaton-chronogram *naga-muka-dara-tunggal* geen moeilijkheden biedt, omdat voor *naga* wel te denken zal zijn aan *nāga* = 8 en niet aan het *naga* = „berg" = 7 van Nāgarakṛtāgama 41, 5, c, en omdat het derde woord de waarde „één" moet hebben, of er nu *dāra* = „echtgenoot" in schuilt of *ḍarat* = „vaste wal", „over land gaan". Daarentegen is het chronogram van Nāgarakṛtāgama 44, 2, d niet om te rekenen, zoolang wij niet weten, wat de waarde van de derde lettergreep is. Kern's uitspraak, dat *san* geen andere waarde kan hebben dan die van „negen", is onjuist, daar in het Nāgarakṛtāgama-verband ook „acht" wel zou passen, en zijn gissing, dat *san* iets met *sanga* te maken kan hebben, stuit af op het bezwaar, 1° dat de overeenkomst in klank te oppervlakkig is, en 2° dat de Nāgarakṛtāgama — behoudens de uitzondering van 15, 2, die op dit betoog van geen invloed is — geen Javaansche woorden in haar chronogrammen gebruikt. Voorshands lijkt het dus noodzakelijk, dat wij trachten het Nāgarakṛtāgama-chronogram te verklaren aan de hand van het als juist aanvaarde Pararaton-chronogram, 1198 Çāka. Een stap in deze richting zou men kunnen doen door *trī* te veranderen in *çrī*, daar *çrī* via zijn synoniem *lakṣmī* in verband gebracht kan worden met *lakṣaṇa*, dat de getalwaarde „acht" heeft. Om hier wat aan te hebben zouden wij echter de mogelijkheid moeten openen om aan het overblijvende *nisan* de waarde „negen" toe te kennen, en ik zie niet, hoe dat zou kunnen gebeuren.

[48]) Het is waar, dat de auteur der Pararaton door de Patumapĕl in 1197 Çāka te laten vallen een tijdruimte van 18 jaar heeft moeten aannemen tusschen het optreden van Jaya-Katong als koning van Java en dat van Kṛtarājasajayawardhana. Misschien is dat voor hem aannemelijk geweest, omdat de traditie geheel in het midden laat, hoelang het verblijf van prins Wijaya op Madoera, aan het hof van Kaḍiri en te Maja-Pahit vóór de komst der Chineezen geduurd heeft; misschien ook is het aanvaarden van dien termijn voor hem een pis-aller geweest. Aan den anderen kant is het duidelijk, welk voordeel het hem opleverde, dat de Pamalayu en de Patumapĕl in hetzelfde jaar gesteld werden: de Patumapĕl kon nu verklaard worden als het onmiddellijke gevolg van de Pamalayu, die er toe geleid had, dat Singhasāri van troepen ontbloot was geraakt.

Een belangrijke vraag, die men in dit verband zou kunnen stellen, is, in hoeverre het chronologische schema, volgens hetwelk de auteur der Pararaton werkte, den vorm en den samenhang der Pararaton-verhalen beïnvloed heeft. Dit is echter meer een vraag om in de gedachten te houden dan om reeds thans te beantwoorden!

[49]) De tekst heeft slechts: *Patañca lawan Pasaḍeng i çāka kaya-bhūtānondaging, 1253.* Daar echter de Patañca te voren (27, 10-11) in 1250 gesteld is geworden, meent Brandes in 28, 15 vóór Patañca de woorden *hĕlĕt tigang tahun* in te mogen voegen. Deze verandering is naar den inhoud natuurlijk wel als juist te beschouwen, maar aangezien de oorspronkelijke tekst blijkbaar corrupt is geraakt, laat zich moeilijk zeggen, waar de in te voegen woorden vroeger precies gestaan hebben, en tevens, of er niet meer in den tekst door afschrijvers gewijzigd is geworden.

Aangeteekend zij, dat er in den „Woordenschat" („Pararaton²", p. 300) s.v. *hĕlĕt 27, 7* staat in plaats van 27, 10 en 31, 15 in plaats van 31, 5.

[50]) Vgl. „Iets over de Historische Kidung Sorândaka", in den „Feestbundel uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap" enz., deel I, p. 24.

[51]) Alleen in de eerste editie. In de tweede uitgave heeft men een deel van Brandes' opmerkingen weggelaten, omdat zij onhoudbaar geacht werden, en daaronder ook de opmerkingen, waarom het hier gaat.

[52]) „Pararaton¹", p. 78 en p. 84 sq., met een aanvullende opmerking overgenomen in „Pararaton²", p. 136—137. Zie verder noot 119.

[53]) Mijn transcriptie wijkt in enkele kleinigheden van ondergeschikt belang van die van Kern af.

[54]) Deze regel komt hierop neer, dat, terwijl in het Nederlandsch de voorkeur gegeven wordt aan het gebruik van actieve vormen en derhalve de keuze van het subject in overeenstemming met deze voorkeur geschiedt, in het Javaansch de voorkeur uitgaat naar behoud van het eenmaal gekozen subject, zoodat men het praedicaatswoord stelt in een actieven of passieven vorm, al naar gelang dit bij het eenmaal gekozen subject past. Dit is geen vaste wet, waarop uitzonderingen niet toegelaten zijn, maar een regel, dien Javaansche schrijvers van oudsher in acht nemen, behoudens in eenige precies omschrijfbare, doch hier niet ter zake dienende gevallen, waarin juist wisseling van subject regel is.

[55]) Krom merkt op (Nāgarakṛtāgama-uitgave van 1919, p. 230), dat het aanbeveling verdient om niet *mā*, doch *ma* te spellen, hetgeen metrisch even goed is, daar de a toch lang is door positie.

[56]) Bedoeld worden de dochters van Kṛtarājasajayawardhana, waarover Nāgarakṛtāgama 48, 1, b—d spreekt, de vorstin van Kahuripan en de vorstin van Daha.

[57]) Narasinghamūrti, de grootvader van Kṛtarājasajayawardhana, was volgens het Pararaton-verhaal een jonge man, toen Wiṣṇuwardhana aan de regeering kwam, d.w.z. in 1248 A.D. Nemen wij aan, dat Kṛtarājasajayawardhana tusschen 1265 en 1270 A.D. geboren is, dan zou hij bij zijn troonsbestijging den leeftijd van dertig jaar nog niet bereikt hebben!

[58]) Zie ook nog de opmerkingen van Krom in de Nāgarakṛtāgama-uitgave van 1919, p. 280, en Poerbatjaraka in deel 80 van deze Bijdragen, p. 239—240.

[59]) Niet geheel duidelijk is, of Jonker *Tahun* wil lezen of *Satahun*. Daar hij de eerste twee woorden als een bijwoordelijke bepaling opvat en *sa-* in bijwoordelijke bepalingen vaak een rol speelt, zou in zijn gedachtengang de lezing *Satahun* wel passen. In ieder geval zou hij dan echter aan sa- een andere beteekenisschakeering toekennen dan Brandes heeft gedaan. Zie voorts hetgeen opgemerkt wordt op p. 192.

[60]) De vorm, waarin de woorden daar gegeven worden, luidt: *urĕmira awihĕn*. De u van *urĕmira* moet echter een vergissing van van der Tuuk of een drukfout zijn, want geen der Pararaton-handschriften heeft den vorm *urĕmira*. Bovendien verwijst van der Tuuk s.v. *awih* naar *orĕm*, niet naar *urĕm*.

[61]) Zie hierboven, p. 138—139.

[62]) S. v. *hurĕm* vindt men in het KBW de beteekenissen: „flauw schijnend", van de maan; „onduidelijk", van schrift; „dof brandend", zooals van klapperolie; ———, van 't geluid; —— *kang watĕk dewatā*, in een tijd, waar onrecht de overhand heeft. In al deze beteekenissen ligt de zin van: „een zeker gebrek aan kracht vertoonen", niet die van „rustig", „ongestoord". S.v. *orĕm* wordt *orĕm* door den Balischen commentator verklaard met *lĕmuh*, „slap", en vindt men in het citaat Malat 353 *orĕm* naast *kuru*, „mager": *orĕm çrī naranātha warṇanira kuru*. S.v. *girih* vindt men ten slotte *urĕm* naast *nggirih*, dat eveneens „wegkwijnen" beteekent.

Pigeaud's „Javaans-Nederlands Handwoordenboek" van 1938 geeft s.v. *orĕm* eveneens slechts de beteekenissen „kwijnen", „zich zwak gevoelen".

[63]) Cf. noot 59.

[64]) Men lette ook op de volgorde der woorden in Pararaton 18, 11, waar *tahun 14* eveneens achteraan staat: *pañjĕnĕngira çrī Rangga-Wuni ratu tahun 14*.

[65]) Zie de voorgaande noot.

[66]) Dit laatste zou het geval zijn, indien Poerbatjaraka te recht tusschen de woorden *Sirâji Jayanagara añjĕnĕng prabhu rong tahun* van 25, 27 en de daarop volgende woorden *Guntur palungge i çaka api-api-tangan-tunggal, 1233* direct verband legt. Zie over deze kwestie echter de opmerkingen hierboven, op p. 183. Indien wij Poerbatjaraka's opvatting niet volgen, is een ander argument, dat het jaar van Kṛtarājasajayawardhana's overlijden in de dagen van den auteur der Pararaton nog wel bekend zal zijn geweest uit chronogrammen, te oordeelen naar wat aan andere feiten toen nog bekend was.

[67]) In 18, 11 is de situatie een beetje anders, omdat daar *pañjĕnĕngira* gebonden is aan het woord *ratu*, aangezien er de uitdrukking *jumĕnĕng ratu* aan ten grondslag ligt. Voor de kwestie, waarom het hier gaat, maakt dat echter geen verschil uit.

[68]) Over de lezing *orĕm* ter vervanging van *orĕmira* zie men de opmerkingen op p. 198 sqq.

[69]) In de Pararaton vindt men b.v. reeds de vormen *esuk, olih* en *ewu* als grondwoord, naast *umah, istri* enz.; zie Pararaton-uitgave sub „Woordenschat". Dialectisch komt vaak *o* naast *u* en *e* naast *i* voor, zooals in *poteh*, naast het Midden-Javaansche *putih*, „wit".

[70]) Hij schrijft *maleboe*, maar ik geef er de voorkeur aan om in de transcriptie de a weg te laten.

[71]) Inzonderheid zij verwezen naar Moens' opstel „Het Buddhisme op Java en Sumatra in zijn laatste Bloeiperiode", in TBG, deel 64, p. 521 sqq.

[72]) Dat *wiraha* alleen „smachten naar" zou kunnen beteekenen, blijkt noch uit de Sanskṛt woordenboeken, noch uit het KBW; de weergaven der Balische commentatoren, die van der Tuuk citeert, n.l. *wiwarjita, tinambang, wiyoga* en *mapasah*, wijzen alle op een beteekenis „gescheiden" zonder meer. Voorts komt

priyawiraha slechts een enkelen keer voor, zoodat overdracht van de beteekenis van *priyawiraha* op *wiraha*, met verwaarloozing van het determineerende *priya-*, nu ook niet bepaald plausibel is.

73) Vgl. v. d. Tuuk's opmerkingen in KBW III, 222; het huidige Javaansch heeft bovendien nog *sĕwona* naast *nawala* en *nuwala*.

74) II, 677a, waar men de vormen *birawa, berawa, birowa* en *abirawa* opgegeven vindt; voor *birowa*, met zijn o—a in plaats van a—a, geeft het in de vorige noot genoemde *sĕwona* een parallel, die te merkwaardiger is, nu in beide gevallen het woord in zijn oorspronkelijken vorm ai in de eerste lettergreep gehad heeft. De vertaling van Drewes vindt men in Djåwå, jrg. 7, p. 104 juncto p. 107.

75) Van der Tuuk geeft als origineelen Sanskṛt vorm *waiçukī* op, doch dit lijkt minder juist, omdat er volgens zijn eigen opmerking ook een vorm *basuka* voorkomt, en overgang van i tot a heel wat minder begrijpelijk is dan overgang van a tot i, gezien de wijze, waarop in een aantal gevallen het krama gevormd wordt.

76) Het feit, dat er in *miraha* geen b voorkomt, behoeft geen onoverkomelijk bezwaar op te leveren, omdat een enkelen keer vaker de m in de plaats van de mb treedt in den genasaleerden vorm van grondwoorden, die met een b beginnen; vgl. *mukti*, „genieten", van *bhukti*, *mbagawan* naast *magawan*, „abdiceeren en als asceet gaan leven", van een vorst gezegd, en ook het *amuluhi* van Pararaton 28, 25 naast het *kabuluhan* van 28, 27; voorts is het huidige Javaansche *pambarĕp*, „oudste kind", slechts te verklaren als door omgekeerde analogie in de plaats getreden van *pamarĕp*, van *marĕp*, „vooraanstaan", „de eerste zijn".

77) Zie „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië", ed. Stapel, deel 2.

78) Zie „Pararaton²", p. 212—213, 223 en 226—227.

79) Volgens de Usana Jawa was ārya Damar de jongere broer van den vorst, die zijn kraton gevestigd had in de bosschen van Trik, d.w.z. van rāden Wijaya, alias Kṛtarājasajayawardhana; cf. „De Middeljavaansche historische traditie", p. 110. In de Babad Tanah Jawi is ārya Damar de oudste zoon van den laatsten Bra-Wijaya, doch tevens is hij de stiefvader van Bra-Wijaya's tweeden zoon, en daardoor wordt hij als het ware Bra-Wijaya's jongere broeder.

80) Kidung Pamañcangah 1, 7; cf. „De Middeljavaansche historische traditie", p. 120.

81) De tekst heeft: *nanging pambatangipun para nujum wau kalintu.* Is dit een opmerking van den auteur der Babad Tanah Jawi, en wil hij daarmee zeggen, dat niet Boṇḍan-Kĕjawan, doch eerst diens nakomelingen Senapati en Agĕng in Mataram zouden regeeren? Maar dat zou in strijd zijn met het gebruik van het woord *tĕḍaq* in 34, 9, dat „nakomeling" kan beteekenen en dus ruimer is dan „zoon". Of wordt de opmerking den koning in den mond gelegd, en heeft zij den zin van: „de heeren zullen zien, dat ze zich in hun voorspelling vergist hebben", = „ik zal wel maken, dat het anders loopt"?

82) Cf. „Pararaton²", p. 227, waar zij een *bule* heet, en waar verteld wordt, dat zijzelf aan den *juru sabin* tot vrouw gegeven werd. In overeenstemming met het gebruik van het woord *bule* in de Sĕrat Kaṇḍa heb ik het *kuning* van Babad Tanah Jawi 34 — *wong Waṇḍan kang kuning rupane* — met „blank" vertaald. Of Waṇḍan met „Papoea" vertaald kan worden, zooals JNHW 2, 9-10 doet, blijve in het midden; opgemerkt worde slechts, dat men in „Pararaton²", p. 216, den vorm Baṇḍan vindt, met een b, ter aanduiding van het eiland, en dat de albino-vrouw in kwestie uit Cĕmpa heet te komen; Wilken haalt in BKI 39, 119 een citaat uit een Maleische *undang-*

undang aan, waarin, onder voor den vorst te reserveeren personen, *orang buli* en *orang wandan kĕritang,* resp. „albino's" en „kroesharigen", in één adem genoemd worden. Over de bijzondere eigenschappen, die aan albino's toegeschreven worden, handelt Wilken in zijn opstel „Albino's in den Indischen Archipel", BKI 39, 116 sqq.; zie bij de mededeeling, dat Javaansche en Maleische vorsten albino's gaarne aan hun hof houden, mijn opmerkingen in het opstel „Javaansche Geschiedschrijving" in Stapel's „Geschiedenis van Nederlandsch-Indië", hoofdstuk I, sub 5.

83) De eerste koning van Dĕmak, Senapati Jimbun Ngabdurrahman Panĕmbahan Palembang Sahidin Panatagama, te voren raden Patah, is de zoon van Bra-Wijaya en de Chineesche prinses, die door zijn moeder in haar huwelijk met ārya Damar ter wereld werd gebracht, zoodat hij geldt als een zoon van ārya Damar. De eigen zoon van ārya Damar en de Chineesche prinses, raden Husen, wordt raden Patah's trouwe metgezel. Cf. noot 79.

84) Zie „Javaansche Geschiedschrijving", loco citato, hoofdstuk III.

84a) Behoudens hetgeen gezegd wordt in den eersten zin van noot 82.

85) Djajadiningrat, dit Babad-verhaal besprekende in zijn werk „Critische Beschouwing van de Sadjarah Bantĕn", p. 306, merkt op, dat men zich te vergeefs afvraagt, waarom de redacteuren der Babad Tanah Jawi „als schakel tusschen het Mataramsche en het Madjapahitsche vorstenhuis........ een zoon van den laatsten koning van Madjapahit uit eene stuitende vereeniging, waarover deze zelf zich schaamde, (opgeven)". Het komt mij voor, dat deze vraag door een onjuiste waardeering van de feiten en van de situatie ingegeven is geworden. Wanneer men het accent laat vallen op het feit, dat Bra-Wijaya van zijn ziekte genezen werd, en dat deze genezing te danken was aan de bijzondere vermogens van de vrouwelijke albino, dan komt het verhaal in een heel ander licht te staan; dan is men geneigd het te plaatsen naast de verhalen, waarin een man bijzondere voorrechten ten deel vallen ten gevolge van zijn huwelijk met een prinses, wier schoot vuur uitstraalt, zooals dat met Angrok het geval was, toen hij ken Ḍĕḍĕs huwde, en met Sukmul, toen hij Tanuraga tot vrouw nam („Pararaton²", p. 57 sqq.; Pigeaud, in Djåwå 7, 325b).

Uit het Babad-verhaal valt voorts, dunkt mij, niet te lezen, dat Boṇḍan-Kĕjawan gedood moest worden, omdat Bra-Wijaya zich over zijn huwelijk met de albino geschaamd zou hebben, zooals Djajadiningrat meent. Eer ligt het voor de hand, dat het onder zoo bijzondere omstandigheden verwekte kind als *panas,* „magisch gevaarlijk", beschouwd werd en daarom uit den weg geruimd moest worden. In het verhaal van Siyung-Wanara (Babad Tanah Jawi, ed. Meinsma, p. 12 sqq.) ontwikkelen zich de gebeurtenissen op een zelfde wijze als in het Boṇḍan-Kĕjawan-verhaal, doch daar komt Siyung-Wanara ter wereld, doordat een toovermachtige asceet de schijnvrucht van een *sĕlir* des konings in een echte vrucht veranderd had. De mededeeling, dat de vader van het bijzondere kind te vergeefs tracht het van het leven te berooven, doet de *sĕkti* van het kind des te sterker uitkomen. In dit verband worde ten slotte nog gewezen

op de mededeeling van Wilken (BKI 39, 117), dat op Nias een albino-kind omstreeks den leeftijd der puberteit gedood placht te worden, wanneer het dan zijn gevaarlijke eigenschappen nog niet verloren had.

[86]) Zie ook de opmerkingen over de verhouding van Jaka Tingkir en ki Agĕng Sela in „Javaansche Geschiedschrijving", hoofdstuk I, sub 4.

[87]) Mogelijkerwijze behoort het Babad-verhaal, volgens hetwelk de zoon van Bra-Wijaya, die naar den stand van zijn moeder als de voornaamste beschouwd moest worden, raden Patah, later koning van Dĕmak geworden is, tot de Dĕmaksche historische traditie, en heeft de auteur der Babad Tanah Jawi het daaruit kunnen overnemen, omdat hij met zijn Boṇḍan-Kĕjawan-verhaal den Dĕmakschen geschiedschrijver toch kon overtroeven. Deze gedachte — die intusschen bloote veronderstelling blijft — dringt zich op, omdat niet duidelijk is, waarom een Mataramsch geschiedschrijver de voorgeschiedenis van Dĕmak zóó geconstrueerd zou hebben als wij haar thans in de Babad vinden, en omdat er in de geschiedenis van raden Patah verschillende trekken voorkomen, die verband met historische feiten doen veronderstellen. Raden Patah toch wordt de zoon genoemd van Bra-Wijaya en van een prinses, die bij zijn geboorte vorstin van Palembang was, terwijl de historische Jayanagara de zoon was van rāden Wijaya en van Dara-Pĕṭak, een prinses van Malayu; indien rāden Wijaya ook bij Dara-Jingga van Malayu een zoon gehad heeft (cf. BKI 88, 33), zou deze zoon iets te maken kunnen hebben met den raden Husen der Babad Tanah Jawi. Het is waar, dat de Dĕmaksche geschiedschrijver de feiten zeer vervormd zou moeten hebben om tot het verhaal te komen, dat wij thans in de Babad aantreffen, doch ook de Mataramsche historici blijken dat gedaan te hebben. Intusschen valt over deze mogelijkheid zeer weinig met zekerheid te zeggen, en valt er zelfs weinig te gissen, zoolang er niet eerst eenige diepgaande studiën gemaakt zijn over die gedeelten der Babad Tanah Jawi, die over de geschiedenis van Dĕmak handelen.

[88]) „Iets over de Historische Kidung Sorāndaka", in „Feestbundel ... Bataviaasch Genootschap enz.", 1, 22 sqq.; E. J. van den Berg, „De val van Sora", Leidsche dissertatie van 1936, voor publicatie in BKI aanvaard.

[89]) E. J. v. d. Berg, opere citato.

[90]) Althans in één redactie. Van den Berg vestigt er de aandacht op, dat de tekst in de variae lectiones ten aanzien van den persoon van den koning, onder wien Sora's opstand plaats vond, weifelt. Wij komen op de reden van deze weifeling nog terug; cf. de opmerkingen op p. 209 en op p. 220 sq.

[91]) Zie p. 188.

[92]) KBW 1, 448b geeft: *abuh*, „*opgezet* v. d. buik ten gevolge van 't ophouden der stonden bij een jonge vrouw?"

[93]) Uit de door Juynboll („Oudjavaansch-Nederlandsche Woordenlijst", s.v. *weh*) verzamelde beteekenissen krijgt men den indruk, dat *weh* primair beteekent „zich vóór een tijdstip B bevinden", van een gebeurtenis A gezegd, en dat daaruit voortvloeit 1° de beteekenis „bijna (geschieden)", van B gezegd, 2° de beteekenis „zich uitstrekken tot", „voortduren tot (een tijdstip B)", van A gezegd.

94) Zie KBW s.v. *wih,* waar men een vorm *nguni-wih* opgegeven vindt, die blijkbaar naast het meer gewone *nguni-weh* staat. De beteekenis „voorts", „en verder", die voor *wih* opgegeven wordt, zou gemakkelijk kunnen aansluiten bij de tweede beteekenis van *weh*, die in de vorige noot vermeld is geworden, daar „zich uitstrekken tot" veelal practisch gelijkwaardig is met „een voortzetting vinden in", „verder gaan met", en deze laatste beteekenis gemakkelijk in „verder", „voorts", „vervolgens", kan overgaan, zooals ook blijkt uit de beteekenisontwikkeling van *nuli* en *bañjur*.

95) Kern, „Verspreide Geschriften", deel 8, p. 156.

96) Al naar men aan *wihĕn* de kracht van een voegwoord of de kracht van een voorzetsel zou toekennen. Zie ook p. 169—170. De door mij geraadpleegde handschriften hebben een leesteeken achter *wihĕn*, dat dit woord van *mokta sira* scheidt. Uiteraard beteekent dit een bezwaar tegen de opvatting, dat *wihĕn mokta sira* of *wihĕn moktanira* één geheel vormt, al mag dit bezwaar ook niet onoverkomelijk heeten.

97) Het komt mij voor, dat de gegevens van Pararaton 25, 15-20 iets beter in de theorie passen, dat Wīrarāja onder de regeering van Kṛtarājasajayawardhana naar den Oosthoek verhuisd is, dan in de opvatting, dat dit eerst later, onder de regeering van Jayanagara, is geschied. In tegenstelling tot Krom, HJG.², p. 374, ben ik van meening, dat er in de woorden *tan ayun angawolu*, „hij wilde niet meedoen aan de plechtigheden van de achtste maand", van Pararaton 25, 20 wèl de mededeeling van een openlijke tegenstelling tusschen Wīrarāja en de kraton van Maja-Pahit opgesloten ligt; door te weigeren naar Maja-Pahit te komen hief Wīrarāja m.i. zelfs den schijn van afhankelijkheid op. Wanneer men nu aanneemt, dat Wīrarāja zich van een zwakzinnigen Kṛtarājasajayawardhana onafhankelijk heeft gemaakt, is het gemakkelijker te begrijpen, dat zijn zoon Nambi niettemin te Maja-Pahit kon blijven, dan wanneer men aanneemt, dat de geheele gebeurtenis zich onder de regeering van den toch zeer zeker actieven Jayanagara heeft afgespeeld. In het eerste geval had Nambi zich immers slechts te handhaven tegenover den concurrent Mahāpati, in het tweede geval zou hij zich te handhaven hebben gehad tegen een door zijn vader zwaar beleedigden koning.

98) Afgezien dan van hetgeen in zang 14 voorkomt. Zang 14 behoort echter tot het supplement van de kidung Rangga-Lawe, dat alleen in het Gianjarsche handschrift voorkomt; zie mijn uitgave van den tekst, p. 6. Dat men dit supplement niet op één lijn mag stellen met de rest van den tekst, blijkt bij nadere kennismaking terstond.

98a) Zie de opmerking op p. 205 en in noot 90, en voorts hetgeen gezegd wordt op p. 220 sq.

99) De bedoeling is mij niet geheel duidelijk. *Wingking* kan zijn de „achterkant (van Kĕbo-Anabrang)", „hetgeen zich achter (Kĕbo-Anabrang) bevindt", maar wellicht ook de „rugzijde" van het lijk van Rangga-Lawe; dit laatste schijnt n.l. als een ding aangeduid te worden, zoodat het gewone woord voor „rug" met opzet vermeden kan zijn geworden. — Wat *gumrĕmĕt,* waarvoor één handschrift *sumrĕmĕt* leest, hier precies beteekent, weet ik niet. Met het Oud-Javaansche woord *grĕmĕtĕn,* „happig", „belust (op iets)", kan ik het niet in verband brengen. JNHW geeft voor *gumrĕmĕt* de beteekenissen: „kruipend zich voortbewegen", „krielen", „wemelen". De vertaling „stuiptrekken" is op deze

verklaring gebaseerd, doch ik geef haar onder alle voorbehoud. — Ook *drawa* is op de gis vertaald. Het woord beteekent in het Sanskrt „vloeibaar", maar ook „overloopende van", en is dus hier wellicht met „geheel besmeurd met (bloed)" weer te geven.

[100]) Of is te denken aan *apĕtak*, „zich ergens inboren"? In dat geval zou de vertaling wellicht moeten luiden: „Er zit op den schouder een bloedzuiger, geloof ik, die zich (in het vleesch) boort". Indien *apĕtak* „wit" beteekent, heeft men dan te denken aan een bepaalde rol, die de witte bloedzuiger in het volksgeloof speelt, en draait Kĕbo-Anabrang zich dan om ten einde een bijzonder verschijnsel aan het lijk van Rangga-Lawe waar te nemen? En indien het beteekent „zich ergens inboren", moeten wij dan aannemen, dat Sora slechts poogt Kĕbo-Anabrang griezelig te maken en zijn aandacht af te leiden, of dat hij zinspeelt op het wapen, dat zich in zijn lichaam gaat boren? In ieder geval treft Sora Kĕbo-Anabrang in den rug, dus op een oogenblik, dat deze naar het lijk van Rangga-Lawe gewend staat.

[101]) In het opstel van noot 88, p. 32.

[102]) Ik bedoel hiermee niet te zeggen, dat er overigens geen reden tot critiek op mijn publicaties van 1927 en 1928 zou zijn. Aan alle boeken en tijdschriftartikelen, die zich met de Javaansche taal- en letterkunde bezighouden, zullen wel fouten en onvolkomenheden kleven, vooral wanneer zij van de hand van beginnelingen zijn. Ik ben mij er wel van bewust, dat dit ook voor mijn publicaties geldt, en vooral voor mijn eerstelingen.

Niettemin meen ik te mogen afwijzen de critiek, die vervat is in Poerbatjaraka's opstel „De historische waarde van de Rangga Lawe", in Djâwâ 10, 135 sqq. Zeer zeker heeft Poerbatjaraka daarin aangetoond, dat ik mij bij de behandeling der zgn. Middel-Javaansche historische gedichten verschillende malen vergist heb, en in zooverre zal ik bij verder onderzoek van zijn opmerkingen gaarne en dankbaar gebruik maken. Daartegenover staat echter, dat hij mij — en anderen — herhaaldelijk met een verrassende gemakkelijkheid opvattingen en beweringen toeschrijft, die nooit verkondigd zijn geworden, en dat hij niet steeds zijn best doet om tegenover een serieus betoog een gelijkwaardig stuk te stellen. Het lijkt mij niet noodig om dit in détails aan te toonen, omdat met zulk een dispuut voor het oogenblik zeker niemand gebaat zou zijn; de belangstellende lezer kan gemakkelijk zelf vaststellen, waar de criticus gedérailleerd is. Ik zie mij echter genoodzaakt deze opmerkingen te maken, omdat ik moet laten uitkomen, waarom de opvatting omtrent de verhouding van de zgn. Middel-Javaansche historische gedichten tot de Pararaton, welke men in den tekst van dit opstel vindt, ondanks Poerbatjaraka's critiek niet verschilt van hetgeen ik vroeger verdedigd heb.

[103]) Desgewenscht kan men deze namen toevoegen uit de lijst van varianten; vgl. „De Middeljavaansche historische traditie", p. 74.

[104]) Zie de opmerkingen in noot 11.

[105]) Ik heb de door Brandes gegeven spelling, interpunctie en indeeling der woorden hier en daar naar eigen inzicht gewijzigd. Uit de vertaling zal men gemakkelijk kunnen opmaken, welke andere opvatting van de bedoeling van den tekst daarmee samenhangt.

[106]) Poerbatjaraka en Jonker stellen voor („Pararaton²", p. 125, noot 1) om *arĕp* op te vatten als aanduider van het futurum, en te vertalen: „...zou tot patih aangesteld worden". De verandering lijkt mij geen verbetering, 1° omdat van een vroegere belofte van den koning aan Rangga-Lawe uit den tekst niets blijkt; 2° omdat *arĕp* hier dan zou beteekenen „had de belofte gekregen, dat", en dit gebruik van *arĕp* èn ongewoon zou zijn, èn geen irrealiteitsvorm van het volgende woord noodig zou maken.

[107]) Brandes voegt *sangka ning lungha saking Maja-Pahit* en *arĕbut lungguh* bij elkaar als resp. den bijzin en den hoofdzin van een causale periode, terwijl Jonker („Pararaton²", p. 125, noot 5) beide stukken tot den bijzin rekent en den hoofdzin pas laat beginnen met regel 11. Een gevolg van Brandes' indeeling was, dat hij *arĕbut lungguh* moest vertalen met „een hoogeren rang ambiëeren", een vertaling, die Jonker in zijn eenigszins afwijkende weergave vrijwel ongewijzigd heeft overgenomen. Het komt mij voor, dat de door Jonker voorgestelde indeeling der zinnen juist is, doch dat hij ten onrechte Brandes' vertaling van *arĕbut lungguh* aangehouden heeft. Immers, Brandes heeft in zijn vertaling het woord „hoogeren" vóór „rang" ingeschoven, hoewel er niets in den tekst is, dat daarmee correspondeert. Was er nu geen andere vertaling mogelijk, dan zou men daarmee wellicht vrede kunnen hebben. Maar men krijgt een heel goede vertaling, wanneer men *lungguh* laat slaan op de positie, die Rangga-Lawe op het oogenblik van zijn afval bekleedde. Wanneer het in het Pararaton-verhaal heet, dat Mahāpati omtrent Rangga-Lawe lasterpraatjes verkocht, beteekent dit, dat de positie van laatstgenoemde ondermijnd werd. Een poging van Rangga-Lawe om zijn positie te handhaven zou een natuurlijke reactie geweest zijn op Mahāpati's gestook. Dus is *arĕbut lungguh* wel op te vatten als: „hij vocht (met Mahāpati, die in den tekst onmiddellijk na de woorden *arĕbut lungguh* genoemd wordt,) om (het behoud van) de positie, (welke Mahāpati in gevaar had gebracht)".

Het hier behandelde détail is niet geheel van belang ontbloot. Immers, uit den tekst van Pararaton 25, 10-11 zou men, dunkt mij, kunnen lezen, dat de opstand van Rangga-Lawe een gevolg is geweest van Mahāpati's intriges, en dat zijn wensch om patih te worden slechts een door Mahāpati geëxploiteerde medewerkende oorzaak geweest is. In dat geval zou de situatie in 1295 dezelfde geweest zijn als eenige jaren later, in 1298, toen Mahāpati's kuiperijen, volgens het verhaal der kidung Sorândaka, tot het conflict met Sora leidden, terwijl de door Sora in 1295 gepleegde aanslag op Kĕbo-Anabrang een reden vormde, die zonder Mahāpati's gestook nooit naar voren gebracht zou zijn geworden. Intusschen ontneemt ons weder alle zekerheid het feit, dat de kidung Rangga-Lawe, die den naam Mahāpati in het geheel niet vermeldt, slechts Rangga-Lawe's ontevredenheid als oorzaak van zijn opstand aanwijst (zie mijn uitgave van het gedicht, Inhoudsopgave van zang 7 en 8), en dat ook het chronogram van Pararaton 25, 15 alleen op Rangga-Lawe's eerzucht als oorzaak van het conflict zinspeelt.

[108]) Eenige opmerkingen, waartoe deze Pararaton-passage aanleiding geeft, heb ik ondergebracht in een afzonderlijk opstelletje, „De vermelding van het gedicht Pārthayajña in Pararaton 25, 12", dat ter plaatsing in deze Bijdragen zal worden aangeboden.

[109]) De mogelijkheid bestaat, dat *karungu* hier „vernemen" beteekent en dat het subject uit den zin weggevallen is. Uit het gebruik van het woord *angaturakĕn* in 25, 13 blijkt, dat het de koning was, die door Mahāpati omtrent Rangga-Lawe's voornemens ingelicht werd, en het zou c.q. dus ook de koning zijn, die als subject van *karungu* in den zin van „vernemen" zou moeten

optreden. Wellicht heeft er in den oorspronkelijken tekst gestaan: *karungu sang prabhu ring Maja-Pahit*, of iets dergelijks. Zie noot 115.

110) Cf. „Javaansche Geschiedschrijving", hoofdstuk III, sub 6.

111) Zie de opmerkingen op p. 147 sq. hierboven, benevens „Javaansche Geschiedschrijving", hoofdstuk III, sub 7.

112) Uit het critisch apparaat moet men opmaken, dat handschrift E in 25, 22 de woorden *denira Kĕbo-Anabrang* wel bevat. Als dit juist is, zou men, om dit feit met mijn opvatting in overeenstemming te kunnen brengen, moeten aannemen, dat de woorden in kwestie later door een copiïst toegevoegd zijn geworden, toen de verwisseling in 25,13 *bis* reeds plaats had gevonden. Mij dunkt, dat er tegen deze veronderstelling geen overwegend bezwaar kan rijzen.

113) Dit zou niet gelden voor de lezing van handschrift E; zie noot 112.

114) Misschien verdient het de voorkeur ook het woord *aji* te elimineeren, daar Kṛtarājasajayawardhana in het voorafgaande gedeelte der Pararaton *prabhu* genoemd wordt; wanneer wij toch aan het schrappen gaan, kunnen wij de lettergreep *ji* vóór *Jayanagara* ook nog wel uit den tekst verwijderen.

115) Met het invoegen der puntjes bedoel ik op de mogelijkheid te wijzen, dat er achter het *karungu* van 25, 12 iets weggevallen is; vgl. noot 109. Brandes vertaalt: „Men vernam te Majapahit", en beschouwt dus *ring Maja-Pahit* als een adverbiale bepaling bij den verzwegen agens van den passieven vorm *karungu*. Tegen deze opvatting kan men aanvoeren, 1° dat een bepaling bij een volkomen verzwegen agens in den vorm van een eigennaam van de plaats, waar zich deze agens bevindt, in de Javaansche syntaxis een zonderlinge figuur zou zijn; 2° dat het in het Javaansch niet gebruikelijk is om den naam van een kraton of een hoofdstad te gebruiken in plaats van den naam van den vorst of een anderen overheidspersoon, die in die kraton of hoofdstad thuis hoort, op de wijze, waarop wij zeggen: „den Haag acht deze kwestie niet van belang"; 3° dat het, nu blijkens het verband — vgl. noot 109 — de koning agens van *karungu* zou moeten zijn, oneerbiedig uitgedrukt zou lijken, wanneer men uit den zin juist de woorden „Z. M. den Koning" weggelaten zou hebben.

Mij dunkt dus, dat eer aan te nemen is, dat er achter *karungu* een paar woorden weggevallen zijn. Wanneer het palmblad ter hoogte van Pararaton 25,13—25,13 *bis* beschadigd geraakt is, lijkt de veronderstelling, dat het ook in 25,12 niet gaaf gebleven is, geenszins gewaagd. Ook *karungu* levert geen bezwaren tegen deze veronderstelling op, want in het huidige Javaansch is *krungu*, geschreven *karungu*, „te hooren krijgen", „bij geruchte vernemen", wel zoo gewoon als *k(a)rungu* in den zin van „gehoord worden".

Is deze veronderstelling juist, dan is er veel kans, dat uit 25, 12 achter *karungu* de koningsnaam verdwenen is, die, indien hij behouden gebleven zou zijn, Poerbatjaraka's verschuiving van de Paranggalawe van 1295 naar 1309 verhinderd zou hebben. Ook spreekt het vanzelf, dat in dat geval de naam *Jayanagara* in 25,13 eerst toegevoegd kan zijn geworden, nadat eenmaal het hiaat in 25,12 ontstaan was.

116) De veronderstelde toevoeging van den naam *Jayanagara* aan het einde van 25,13 kan n.l. even goed vóór als na de verwisseling van de namen *Sora* en *Kĕbo-Anabrang* in 25, 13 *bis* geschied zijn.

117) Men lette b.v. op de uitdrukkingen *sira sang atuha* en *sira sang anom* in Pararaton 24, 37-38. — Zooals men ziet, nemen wij aan, dat er *sirâji* stond in den tekst, die door den toevoeger van het woord *Jayanagara* gebruikt is geworden; cf. noot 115, tweede en derde alinea, en noot 116. Met de in noot 114 naar voren gebrachte opvatting behoeft deze veronderstelling niet in strijd te zijn; wèl zou daaruit voortvloeien, dat *ji*, op welke wijze dan ook in den

corrupt geraakten, overgeleverden tekst terechtgekomen, ten onrechte door den copiist als *aji* = „koning" opgevat is geworden, en dat daaruit vervolgens zijn behoefte ontstaan is om den tekst met den eigennaam van een koning aan te vullen.

118) Hierbij moet opgemerkt worden, dat het niet geheel ondenkbaar is, dat het jaartal van Pararaton 24, 34-35, hetwelk het optreden van râden Wijaya als koning preciseert, eerst in den tekst gekomen is, toen de toevoeging van het woord *Jayanagara* aan het einde van 25,13 reeds had plaats gevonden. Men neemt immers aan, dat de Pararaton bestaat uit geschiedverhalen en een oorspronkelijk daarvan onafhankelijke jaartallenlijst, en dat die twee op een zeker tijdstip tot één geheel vereenigd zijn geworden. Wanneer deze samenvoeging plaats zou hebben gevonden na het tijdstip van de invoeging van het woord *Jayanagara* in den tekst van 25,13, zou zich de invoeger van de ongerijmdheid van zijn emendatie natuurlijk niet bewust hebben behoeven te zijn, althans niet op grond van andere Pararaton-gegevens. Deze mogelijkheid lijkt mij echter niet groot, vooral met het oog op hetgeen hierboven (p. 168) omtrent de capaciteiten van den samensteller der Pararaton opgemerkt is geworden.

119) Ad p. 180-181. Tijdens de correctie merk ik op, dat Brandes nog over een ander bezwaar heen is moeten stappen. Van de woorden *rong tahun,* die in Pararaton 25, 27 en 25, 28 voorkomen, heeft hij *rolas tahun* moeten maken, omdat anders de data niet uitkwamen! Zie „Pararaton[1]", p. 107, noot 5 en noot 7.

DE BHADRACARĪ
afgebeeld op den hoofdmuur der vierde gaanderij van den Baraboedoer.

DOOR

Dr. F. D. K. BOSCH.

Inleiding.

Toen in het Oudheidkundig Verslag 1929 [1]) de met het slot van den Gaṇḍavyūha-tekst correspondeerende reliefs aan den derden hoofdmuur en de derde en vierde balustrade van Baraboeḍoer besproken werden, moest de behandeling van den vierden hoofdmuur achterwege blijven, daar de hiervoor onmisbare uitgave van de Bhadracarī door Watanabe [2]) te Batavia niet aanwezig was en alle pogingen om de beschikking over een exemplaar van dit werk te verkrijgen mislukt waren. Nu dit bezwaar sinds kort is komen te vervallen doordat ik het exemplaar van Watanabe's geschrift uit de Leidsche Universiteitsbibliotheek heb kunnen raadplegen, wil ik aan de hand van den inhoud der Bhadracarī een doorloopende verklaring van de reliefreeks der hoogste gaanderij trachten te geven.

Vooraf moge er aan worden herinnerd, dat de Bhadracarī, voluit geheeten Bhadracarīpraṇidhānagāthā[ḥ] „Strophen (inhoudende) de vrome gelofte tot het volgen van (Samanta)bhadra's levenswandel" een in Dodhaka-maat, in het gāthā-dialect gesteld gedicht is, dat in zijn meest volledigen vorm 62 verzen telt en het slot vormt van den Gaṇḍavyūha, welk geschrift op zijn beurt het laatste hoofdstuk van het Avataṃsakasūtra uitmaakt. Bovendien is het als zelfstandig gedicht, los van den Gaṇḍavyūha, in omloop geweest.

Bewerkingen en vertalingen [3]). In het Sanskrit zijn twee redacties van de Bhadracarī bewaard, t.w.:

---

[1]) *De beteekenis der reliefs van de derde en vierde gaanderij van Baraboedoer, O.V.* 1929, p. 179 vlg.

[2]) *Die Bhadracari, Eine Probe buddhistisch-religioser Lyrik,* Leipzig, 1912.

[3]) WATANABE, *o.c.,* p. 13 vlg. en 19 vlg.

a. een Noordelijke, vertegenwoordigd door (1) een aantal Nepaleesche hss van het zelfstandige gedicht en van het slot van den Gaṇḍavyūha-tekst; (2) een Tibetaanschen blokdruk in Lañca-schrift van het zelfstandige gedicht, geheel overeenkomend met de Nepaleesche redactie ervan. In al deze hss evenals in den druk wordt de Bhadracarī voorafgegaan door een korte inleiding in proza.

b. Een Zuidelijke, vertegenwoordigd door vier Japansche hss [4]), die alle teruggaan op een Sanskrit-exemplaar, dat de bekende Tantraleeraar Amoghavajra, tezamen met verscheidene geschriften van tantrischen aard, tusschen de jaren 746 en 771 van Ceylon of Zuid-Indië naar China had medegebracht. Van hier werd omstreeks het jaar 806 een exemplaar door Kōbō-daishi Kūkai, den toekomstigen stichter van de Shingon-secte, naar Japan gebracht, waarna er binnen een halve eeuw nog drie exemplaren volgden. De Noordelijke en Zuidelijke redacties bevatten beide 62 strophen en stemmen over het algemeen met elkaar overeen, behoudens twee afwijkingn in de volgorde der verzen.

Behalve in het Sanskrit is de Bhadracarī ook in drie vertalingen in het Chineesch overgeleverd.

c. De oudste hiervan, waarvan de titel in het Santkrit terugvertaald luidt Mañjuçrīpraṇidhānotpādasūtra, is de in het jaar 420 door den uit Kapilavastu afkomstigen geestelijke Buddhabhadra in het Bodhimaṇḍa-klooster te Nanking vervaardigde overzetting, waaraan ten grondslag lag een Sanskrit-hs van het gedicht, dat met een exemplaar van het Avataṃsakasūtra door C'-pō-lian uit Khotan was medegebracht. Buddhabhadra's vertaling bevat slechts 44 strophen, er ontbreken nml. aan de verzen 5, 16b-19a, 45-51 en 56-62.

d. De tweede vertaling, getiteld Bhadracarīpraṇidhānagāthā, is afkomstig van de hand van denzelfden Amoghavajra, die het eerste Sanskrit-exemplaar van den tekst naar China had gebracht. Zooals begrijpelijk is stemt dit werk geheel met de door de Japansche hss vertegenwoordigde Zuidelijke redactie van het gedicht overeen.

e. Ten slotte komt de Bhadracarī nog voor als slot van de tusschen de jaren 769 en 768 door Prajña vervaardigde vertaling van een Gaṇḍavyūha-hs, dat in het jaar 795 door koning Çrīçvara van Oḍra

[4]) Ofschoon de origineelen van deze hss. verloren zijn gegaan, is de Zuidelijke redactie bewaard gebleven door de bemoeiingen van den Japanschen geleerde Jiun, die omstreeks het jaar 1780 een uitgave van het gedicht voorbereidde, waarbij van zes toen nog bestaande hss. gebruik werd gemaakt. WATANABE, *o.c.*, p. 15 en 17.

(Orissa) als geschenk aan keizer To-tsuṅ gezonden was [5]). Tegenover de Noordelijke en Zuidelijke redacties vertegenwoordigt deze vertaling de Oostelijke redactie van den tekst. Zij bevat alle 62 strophen, in eene van de beide zooeven genoemde redacties eenigszins afwijkende volgorde, en bovendien de korte proza-inleiding van de onder a genoemde hss.

Behalve Prajña's Gaṇḍavyūha-vertaling bestaan er nog twee overzettingen van hetzelfde werk als laatste hoofdstuk van het Avataṃsakasūtra, nml. die van den onder c genoemden Buddhabhadra en die van Çikṣānanda uit de jaren 695-699 [6]). In geen dezer beide werken komt echter de Bhadracarī als laatste hoofdstuk voor.

f. Evenals in China is ook in Tibet het gedicht als zelfstandig geschrift en als slot van den Gaṇḍavyūha in de landstaal overgezet. In den eersten vorm is de vertaling een letterlijke weergave van de onder a (2) bedoelden blokdruk; in den tweeden vorm maakt de Gaṇḍavyūha het laatste hoofdstuk uit van de tusschen de jaren 878 en 901 vervaardigde Avataṃsaka-vertaling, welke onder den titel Phal-chen de derde afdeeling van de Kanjur vormt.

De inhoud. Hierin laten zich drie gedeelten onderscheiden: een inleiding, de praṇidhāna's en het slot.

I. Het eerste gedeelte (vs. 1-15) vangt aan met de aanbieding van de zes anuttarapūjā's (hoogste huldebetuigingen) bestaande uit vandanā (lofprijzing) van alle Buddha's (vs. 1-4), pūjanā (vereering) van de Buddha's (5-7), pāpadeçanā (verwerping van zonden) (8), puṇyānumodanā (het vreugdevol toejuichen van vrome verdiensten) (9), adhyeṣaṇā (het eerbiedig verzoeken) van gunsten aan de Buddha's (10), yajanā (het afsmeken) van heil voor alle schepselen (11) [7]). Hierop volgen nog drie strophen met heilwenschen voor alle Buddha's, de Buddhagebieden en alle schepselen.

II. Met vs. 16 begint het gedeelte, dat de eigenlijke praṇidhāna's [8]) bevat. Gelijk bekend duidt praṇidhāna in het algemeen de vurige smeekbede, het onwrikbare besluit, de plechtige gelofte aan, uitgesproken door dengene, die na een voorbereidend stadium van ont-

---

[5]) NANJIO no. 89. Zie mijn *Het Awataṃsakasūtra, de Gaṇḍavyūha en Barabuḍur, T. B. G.* LXI, p. 270.

[6]) NANJIO nos. 87 en 88. *T. B. G.*, LXI, p. 269.

[7]) De *Dharmasaṃgraha* noemt zeven anuttarapūjā's (Cap. XIV): Vandanā, pūjanā, pāpadeçanā, anumodanā, adhyeṣanā, bodhicittotpāda en pariṇāmana.

[8]) Zie o.a. SUZUKI, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, p. 307, DE LA VALLÉE POUSSIN, *E. R. E.* II, p. 746, COEDÈS, *B. E. F. E. O.* XXX, p. 43.

wikkeling te hebben doorloopen en na op den tweeden „trap" (bhūmi) daarvan te zijn aangekomen, zich plechtig voorneemt de acht nog boven hem liggende treden van den opgang ter volmaking te bestijgen en hiermede zelf eenmaal een Buddha te worden. Met het uitspreken van het praṇidhāna begint zijn loopbaan als bodhisattva (bodhicarya); wijdt hij zich voor eeuwig, door alle zijne toekomstige geboorten heen, aan het ideaal: de verlossing van al zijne medeschepselen te bewerkstelligen. Praṇidhāna (in het meervoud gebruikt) heeft meer in het bijzonder betrekking op de vrome geloften (vaak ook het karakter van vrome wenschen en smeekbeden aannemend) bij de intrede van het bodhisattvaschap door den toekomstigen Buddha afgelegd, geloften, waarvan het aantal ontelbaar is en die voor elkeen individueel kunnen verschillen. In den Dharmasaṃgraha worden er drie soorten van genoemd [9]); de Bodhisattvabhūmi kent tien (mahā)praṇidhāna's [10]); in de Bhadracarī blijkt het aantal nog veel grooter te wezen, althans als men de vele herhalingen over het hoofd ziet en alle afzonderlijk geformuleerde geloften ook afzonderlijk telt. Feitelijk is er slechts één voornaam doel, waarnaar de „ik" in onzen tekst, in telkens andere bewoordingen zegt te streven, dit is de (Samanta)bhadracarī „de volmaakt gelukzalige levenswandel" of „de levenswandel (naar het voorbeeld) van Samantabhadra, welke de beoefening der bodhisattva-deugden tot plicht stelt en eindigt met de verwerving van het Buddhaschap. Aldus vormt de Badracarī als slot van den Gaṇḍavyūha-tekst de bekroning van den loopbaan van Sudhanakumāra, niet in dien zin, dat hij de anutturasamyaksambodhi er reeds zou hebben verworven, maar slechts in zooverre hij er na zijn tallooze omzwervingen ten leste in is geslaagd den waren kalyāṇamitra „guru" te vinden, die hem voorgaat op het pad, dat met feillooze zekerheid naar de hoogste zaligheid voert [11]).

III. Het slot (vs. 48-62) bevat heilwenschen voor dengene, die het gedicht aanhoort, reciteert, in zijn geheugen bewaart, leest of onderwijst en aan wien als loon voor deze vrome daad de verlossing door en in Amitābha in uitzicht wordt gesteld. In het ondervolgende zullen wij nog gelegenheid hebben op deze Amitābha-verheerlijking terug te komen.

---

[9]) Cap. CXII: Susthānaprābandhikaṃ, sattvārthaprābandhikaṃ en buddhakṣetrapariçodhakaṃ.

[10]) De la Vallée Poussin, *o.c.*, p. 746.

[11]) Vgl. *O. V.* 1929, p. 191.

Kan de Bhadracarī, even arm aan gedachten als onvolmaakt van vorm als zij is, noch als religieuse uiting noch als dichtwerk [12]) onze bewondering gaande maken, zoo staat tegenover dit oordeel dat der mahāyānistische geloovigen, die het gedicht steeds onder de belangrijkste en meest vereerde geschriften hunner gewijde litteratuur hebben gerangschikt. Het hooge aanzien waarin de Bhadracarī heeft gestaan blijkt reeds uit het feit, dat zij meerdere malen in het Chineesch is vertaald geworden. Daarnaast staan de getuigenissen van verschillende Buddhistische auteurs; zoo wordt o.a. in de „Verzameling van aanteekeningen over de vertalingen van de Tripiṭaka" gezegd, dat de Bhadracarī in de vierde eeuw in de Buddhistische landen alom gereciteerd werd. Buddhabhadra voegt aan het slot van zijne vertaling (zie boven onder c) de mededeeling toe, dat in de vreemde landen die den Buddha vereeren de vier afdeelingen (der Buddhistische gemeenschap, d.z. monniken, nonnen, leeken en leekezusters) de strophenverzameling vaak reciteeren en hierbij den wensch uitspreken de bodhi te zullen verwerven. In een mystiek geschrift uit de zevende eeuw wordt de vereering van het bekende kanonieke werk Saddharmapuṇḍarīka aanbevolen en daarbij het vaak reciteeren van de Bhadracarī als plicht voorgeschreven. Uit de levensbeschrijving van Amoghavajra blijkt voorts, dat, volgens dezen beroemden leeraar van het Tantrayāna, het bestudeeren van ons gedicht in de achtste eeuw tot de eerste opgaven van de novieten behoorde. Later werden meerdere strophen eruit in diverse liturgische werken opgenomen en gedurende vele eeuwen geregeld in den mahāyānistischen eeredienst gebruikt. Volgens Watanabe gelden nog heden ten dage bij eenige oude secten in Japan enkele strophen uit de Bhadracarī als de belangrijkste geloofsuitspraken bij de dagelijksche en jaarlijksche ceremoniën. In het bijzonder is het de achtste strophe, die de belijdenis der zonden bevat, welke alom bekend is en in de meeste noord-buddhistische gemeenschappen in en buiten Japan met het bekende triçaraṇa-formulier nog geregeld worden gereciteerd. Zoo kan Watanabe tot slot van zijn opmerkingen over de

---

[12]) Dat de auteur van de Bhadracarī geen dichter is, blijkt o.m. uit het overvloedig gebruik van stoplappen (sarva, açeṣa, viçeṣa, vara enz.) en het gedachteloos herhalen van gezwollen termen (als samudra in vs. 39 en 40, samanta in vs. 36 en 37). Als voorbeeld van averechts gebezigde beeldspraak wijzen we op vs. 20: „van dadendrang bevrijd moge ik voortschrijden... als een lotus...". Iets dergelijks in vs. 31: „...terwijl ik de Leer van het Rad laat rondwentelen....".

popularíteit van het gedicht, waaraan we het bovenstaande hebben ontleend [13]), met recht verklaren „dass die religiöse Bedeutung der Bhadracarī nicht leicht zu überschatzen ist: seit bald zwei Jahrtausenden hat die Dichtung im buddhistischen Asien die Gemüter angeregt und gehoben".

De Bhadracarī als tantrisch geschrift. Uit het boven gegeven overzicht van de bewerkingen en vertalingen is gebleken, dat de Bhadracarī in het bijzonder de attentie der tantrische secten heeft getrokken. Amoghavajra, de vertaler van den tekst in het Chineesch, staat bekend als een der voornaamste invoerders van het Tantrisme in China, terwijl Kōbō--daishi, door wiens bemiddeling het eerste Sanskrit-exemplaar naar Japan werd gebracht, niet minder bekendheid heeft verworven als stichter van de tantrische Shingon-secte in dat rijk. Ook Prajña, de vervaardiger van de Chineesche vertaling behoorde blijkens zijne overzetting van het zuiver tantrische geschrift Prajñāparamitāhṛdaya tot de secte der Yogācārya's [14]). Al lijdt het geen twijfel, dat de aantrekkingskracht, die onze tekst op de aanhangers van deze secte heeft uitgeoefend, haar oorsprong vindt in de persoon van Samantabhadra, den legendarischen stichter van de Yogācārya-secte en mystieken dubbelganger van den hoogsten Jina Vajrasattva [15]), zoo is het toch niet weinig bevreemdend, dat de inhoud van het gedicht zelf een zuiver Mahāyānistischen geest ademt en geen spoor van tantrische invloeden vertoont. In het bijzonder verwonderen we er ons over, dat de aan het slot van het gedicht aangeroepen hoogste Buddha niet Vajrasattva, maar Amitābha blijkt te zijn, die gelijk bekend in het tantrisme geen rol van beteekenis pleegt te spelen. Een en ander doet de vraag opkomen of niet de Bhadracarī buiten allen tantrischen invloed om is ontstaan en eerst in later tijd — mede wellicht omdat de naam van den beroemden tantra-leeraar Amoghavajra aan de verbreiding ervan verbonden was — bij de tantrische litteratuur is ingelijfd geworden.

Tot zoover onze opmerkingen over de Bhadracarī in het algemeen. We willen nu nog enkele punten met de reliefverklaring van Baraboeḍoer in verband staande, iets nader in beschouwing nemen.

Het probleem van de vijfde balustrade. In ons verslag van 1929 hebben we reeds medegedeeld, dat de Bhadracarī op den vijfden

[13]) *O.c.* p. 10 vlg.

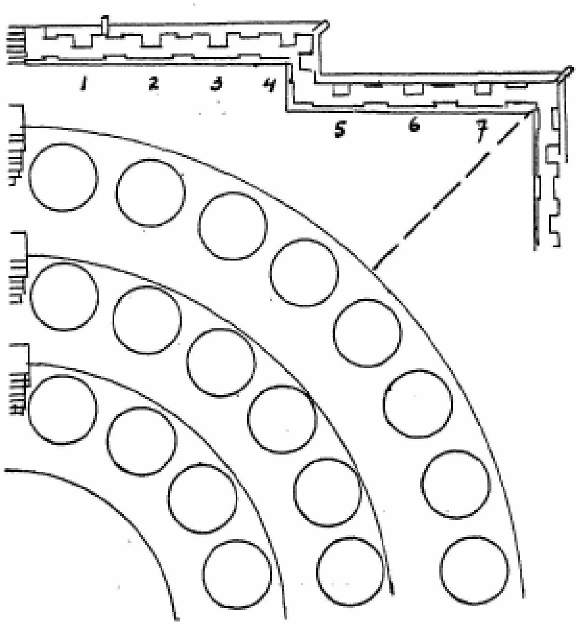
[14]) Vgl. *T. B. G.* LXI, p. 279.

[15]) Over Samantabhadra zie verder KROM, *Monografie*, p. 760.

hoofdmuur van Baraboeḍoer is afgebeeld, doch dat het slot van het gedicht er ontbreekt. Ter verklaring van dit feit hebben we toen verondersteld, dat bedoeld slot bestemd was te worden aangebracht op de achterzijde van den hoofdmuur der vierde gaanderij, overeenkomende met de vijfde balustrade (V B), welke zijde dezelfde verdeeling in paneelen — we kunnen hier thans nog aan toevoegen: ook dezelfde voet- en kroonlijsten met profileeringen — vertoont als de balustrades der lagere gaanderijen en, naar men hieruit mag afleiden, voor het aanbrengen van reliefvoorstellingen geheel in gereedheid was gebracht. Door de toevoeging van deze paneelen, waarvan we er 40 aanwezig meenden te zijn, zou het totale aantal der aan den Gaṇḍavyūha gewijde reliefs 500 komen te bedragen, hetzelfde auspicieuse getal, dat tot twee maal toe bij de telling der lager gelegen reliefreeksen voorkomt, terwijl als tweede gevolg van deze toevoeging zich het opmerkelijke verschijnsel zou voordoen, dat in de geheele Gaṇḍavyūha-reeks (dus inclusief V B) een gelijk aantal reliefs aan de bodhisattva's Maitreya en Samantabhadra gewijd zou zijn (één hoofdmuur en anderhalve balustrade).

We vragen ons nu af of deze hypothese nog kan worden gehandhaafd nadat we de Bhadracarī nauwkeuriger hebben leeren kennen en met de reliefs der hoogste gaanderij vergeleken hebben.

In de eerste plaats dient een correctie te worden aangebracht:



het aantal der eventueel voor reliefversiering bestemde paneelen op V B is niet 40, maar 56, t.w. op elk één achtste deel 7 (waarvan het vierde een gevouwen paneel is, dat omloopt in den inspringenden hoek) [16]), waaruit volgt, dat, indien ook al de mogelijkheid van een voortzetting der Bhadracarī-illustraties op V B blijft bestaan, hierbij toch geen symbolische of iconografische bedoeling kan hebben voorgezeten gelijk vroeger door ons is verondersteld.

Onderzoeken we nu de bovenbedoelde mogelijkheid nader, dan moet het opvallen, dat het aantal paneelen op V B, dat thans tot 56 gestegen is, in een wanverhouding tot den omvang van het ongeïllustreerd gebleven gedeelte van het gedicht, tellende 15 strophen, is komen te staan. Waar op V immers 72 reliefs voor de illustratie van 47 strophen beschikbaar waren, d.i. dus gemiddeld ongeveer 3 reliefs voor 2 strophen, is deze verhouding op V B in 56 op 15, of ongeveer 7 : 2 veranderd. De verklaring van deze abnormale verhouding zou nog hierin kunnen worden gezocht, dat op Baraboeḍoer een Bhadracarī-bewerking met een langer slotgedeelte dan het ons bekende zou zijn gevolgd of dat de beeldhouwers de opdracht zouden hebben gekregen het slot — maar dan in de ons bekende bewerking — met een buitengewone uitvoerigheid op V B weer te geven. Maar de eene noch de andere onderstelling kan aannemelijk worden geacht, in aanmerking genomen, dat voor het bestaan van een langere Bhadracarī-tekst geen enkele aanwijzing aanwezig is, terwijl ongetwijfeld eene uitvoerigheid, die de opgaaf zou ingehouden hebben om van een gedicht met abstracten inhoud gemiddeld ten minste drie illustraties bij elke vierregelige strophe te leveren, zelfs aan de Baraboeḍoer-kunstenaars te zware eischen zou hebben gesteld.

Achten we het op grond van het bovenstaande niet waarschijnlijk, dat het ooit in de bedoeling van de ontwerpers van het bouwwerk gelegen heeft de laatste 15 strophen van de Bhadracarī op de hoogste balustrade af te beelden, zoo moet thans nog de vraag onder het oog worden gezien, om welke reden deze voorstellingen achterwege gelaten kunnen zijn. Het is van belang in dit verband de aandacht te vestigen op het feit, dat het einde van de reliefreeks op V juist samenvalt met het eind van het tweede gedeelte van het gedicht, dat de praṇidhāna's bevat. Zooals boven reeds is medegedeeld bestaat het hierop volgende, niet op Baraboeḍoer afgebeelde slot in

---

16) De hier gereproduceerde schetsteekening danken we aan de vriendelijkheid van den heer Th. van Erp.

hoofdzaak uit een aantal heilwenschen aan den lezer of hoorder van het gedicht, waarin het meeste opvalt de zeer voorname plaats die Amitābha er inneemt. Terwijl toch deze Dhyānibuddha noch in het voorafgaande gedeelte van den Gaṇḍavyūha, noch in het eerste en tweede deel van de Bhadracarī in het bijzonder van zich doet spreken, laat staan dat hij er boven zijne mede-Jina's zou worden verheven, treedt hij plotseling aan het slot van het gedicht dermate op den voorgrond, dat de verwerving van de hoogste zaligheid gelijkgesteld wordt met het ingaan in Amitābha's paradijs. Deze inconsequentie doet van zelf de vraag opkomen of de opdrachtgever der beeldhouwers van Baraboeḍoer, terwijl hij den Bhadracarī-tekst van 62 strophen voor zich had, wellicht de laatste 15 strophen niet op het bouwwerk heeft laten afbeelden omdat de bevoorrechte plaats hierin aan Amitābha toegekend niet strookte met zijn eigen geloofsovertuiging, volgens welke die plaats eerder aan Vairocana of Vajrasattva toekwam. Nochtans moet ook deze hypothese o.i. worden verworpen en wel op grond van de overweging, dat de diepe eerbied door den Baraboeḍoer-kunstenaar aan het geschreven woord betoond hem nimmer zou hebben veroorloofd het slot van een in zoo hoog aanzien staanden tekst als de Bhadracarī eigenmachtig te supprimeeren.

De laatste oplossing die ons nu nog rest en welke o.i. de meeste kans heeft de juiste te zijn is deze, dat de op Baraboeḍoer gevolgde bewerking van het gedicht het laatste, op het bouwwerk niet afgebeelde gedeelte niet heeft bevat en dus bij de 47ste strophe eindigde. Deze onderstelling vindt krachtigen steun in het feit, dat de oudste vertaling van de Bhadracarī in het Chineesch, die van Buddhabhadra uit het jaar 420, teruggaat op een Sanskrit-redactie, waaraan het geheele laatste gedeelte ontbrak [17]). In deze redactie volgden op vs. 43 nog slechts de strophen 52-55, waarin de naam Amitābha niet voorkomt, en eindigde het gedicht met vs. 44, bevattend de gelofte tot het volgen van de praṇidhāna's van den bodhisattva Mañjuçrī. Deze omstandigheid maakt het o.i. zeer waarschijnlijk, dat het Amitābha verheerlijkende slot oorspronkelijk niet tot het gedicht heeft behoord en er in later tijd aan is toegevoegd onder invloed van een secte, die Amitābha als hoogsten Dhyānibuddha vereerde en de Bhadracarī van dezen sectarischen stempel heeft willen voorzien om het in zoo hoog en algemeen aanzien staande geschrift bij

---

[17]) Zie het vergelijkend overzicht aan het eind van dit artikel.

het corpus van zijne gewijde schriften te kunnen inlijven[18]. Als dit zoo is, heeft de oorspronkelijke Sanskrit tekst van het gedicht, dien Buddhabhadra in het Chineesch vertaalde, alvorens als legger voor de Baraboeḍoer-reliefs van den vijfden hoofdmuur te worden gebruikt, een eerste uitbreiding ondergaan door toevoeging van de strophen 43-47 (die niet bij Buddhabhadra, maar wel op Baraboeḍoer zijn te vinden), terwijl later, maar vóór de jaren 746-771, het tijdvak waarin Amoghavajra's vertaling tot stand kwam, er nogmaals een 15-tal strophen, vormende het slot van de Bhadracarī in haar tegenwoordige gedaante, aan werd toegevoegd. De Baraboeḍoer-bewerking van het gedicht zou aldus een tusschenstadium tusschen den oudsten en kortsten vorm en de jongere en uitvoeriger redacties ervan vertegenwoordigen.

De proza-inleiding. Er is nog een andere kwestie, die in aansluiting op de vorengaande opmerkingen onze aandacht vraagt. Uit den inhoud der Bhadracarī blijkt ten duidelijkste, dat de „ik", die in het gedicht voortdurend aan het woord is, een (ongenoemde) jongere is, die zich bij het brengen van de anuttarapūjā's en bij het uitspreken van zijne vrome geloften den levenswandel van den bodhisattva Samantabhadra tot voorbeeld van zijne eigen bodhicārya stelt. Behalve in de vele strophen, die van de (Samanta)bhadracarī spreken, komt dit duidelijk uit in de verzen 42 en 43, welke een aanroeping aan den bodhisattva bevatten. Hoe weinig reden er ook is om aan de juistheid van deze opvatting te twijfelen, het is een feit dat de auteur van den Gaṇḍavyūha een andere opinie is toegedaan. Althans in de Noordelijke redactie van het gedicht (zie boven onder a) evenals in Prajña's Chineesche vertaling wordt de strophenverzameling voorafgegaan door een korte inleiding in proza, die zegt, dat de bodhisattva Samantabhadra, na een in het voorafgaande beschreven wonder te hebben verricht, in versvorm de (volgende) vrome gelofte aflegde. Aldus wordt de geheele Bhadracarī aan Samantabhadra in den mond gelegd in tegenspraak met het gedicht zelf, dat den ongenoemden jongere als spreker laat optreden. Dat er door een van beide bronnen een verkeerde voorstelling van zaken wordt gegeven is duidelijk en dat de fout niet bij den auteur van het gedicht kan schuilen behoeft evenmin betoog.

---

[18]) Voor andere voorbeelden van een dergelijke inlijving zie *T. B. G.* LXI, p. 279.

Moet er dus worden aangenomen dat de proza-inleider de — van groote slordigheid of onnadenkendheid getuigende — vergissing heeft begaan, dan springt het tevens in het oog, dat de tot dusver gangbare meening als zou de Bhadracarī oorspronkelijk het slot van den Gaṇḍavyūha hebben gevormd en zich in later tijd daarvan hebben afgescheiden om als zelfstandig gedicht te circuleeren en in het Chineesch en Tibetaansch te worden vertaald niet houdbaar is. Het ontstaan toch van de proza-inleiding laat zich alleen verklaren, als men aanneemt dat het gedicht aanvankelijk juist als zelfstandig geschrift in omloop is geweest en eerst later, na door een onbevoegde hand van de bedoelde inleiding te zijn voorzien, als slot aan den Gaṇḍavyūha is toegevoegd, de ongenoemde spreker van het gedicht met de hoofdpersoon van den laatsten tekst, Sudhanakumāra, geïdentificeerd zijnde. Dat de gang van zaken zich aldus laat reconstrueeren wordt mede zeer waarschijnlijk gemaakt door het feit, dat in de beide oudste Chineesche vertalingen van den Gaṇḍavyūha als laatste hoofdstuk van het Avataṃsakasūtra, resp. door Buddhabhadra uit ca. 420 en Çikṣānanda uit 796-798, de Bhadracarī niet als slot voorkomt (zie boven onder c en e), terwijl het gedicht wel is opgenomen in de uit 796-798 dateerende vertaling van Prajña (zie boven onder e) [19].

De bovenstaande opmerkingen zijn voor de reliefverklaring van den vijfden hoofdmuur in zooverre van belang, dat het ons interesseert te weten of men zich op Baraboeḍoer gehouden heeft aan de

---

[19]) Voor de dateering van Baraboeḍoer zijn de uit de diverse bewerkingen en vertalingen van de Bhadracarī te putten chronologische gegevens niet zonder eenig belang. Uit het volgende overzicht

420. Buddhabhadra vertaalt Gaṇḍavyūha zonder Bhadracarī-slot,

420. Buddhabhadra vertaalt Bhadracarī zonder eind-strophen,

695—699. Çikṣānanda vertaalt Gaṇḍavyūha zonder Bhadracarī-slot,

746—771. Amoghavajra vertaalt Bhadracarī met eind-strophen,

796—798. Prajña vertaalt Gaṇḍavyūha met Bhadracarī-slot mèt eind-str.

blijkt, dat de eind-strophen, die op Baraboeḍoer ontbreken, vóór de periode 746—771, waarin Amoghavajra's vertaling tot stand kwam, aan het gedicht moeten zijn toegevoegd. Waarschijnlijk dateert het bouwwerk dus van vóór die toevoeging, dus van vóór 746—771. Verder laat zich uit het overzicht afleiden, dat de Bhadracarī tot 699 nog geen deel uitmaakte van den Gaṇḍavyūha en vóór 796 het slot daarvan is gaan vormen. Aangezien nu op Baraboeḍoer van een Gaṇḍavyūha-redactie mèt Bhadracarī-slot gebruik is gemaakt, zou men hieruit tot een stichtingstijd van het bouwwerk van na 699 en vóór 796 moeten besluiten. Gecombineerd met het boven verkregen gegeven zou dit een terminus a quo van 699 een een terminus ad quem van 746—771 opleveren. Het is wel

opvatting van den redacteur van de proza-inleiding, volgens welke Samantabhadra als hoofdpersoon de pūjā's brengt en de praṇidhāna's aflegt dan wel aan die van de Bhadracarī zelve, die den ongenoemden jongere van zijne vrome gevoelens en voornemens laat getuigen.

Over het algemeen geeft de mise en scène der reliefvoorstellingen vrij duidelijk te verstaan, dat de rol van den spreker in het gedicht door Sudhana wordt vervuld. Deze opvatting komt op ondubbelzinnige wijze tot uitdrukking op de tafereelen, die met de praṇidhāna's correspondeeren en waarop Samantabhadra in het midden in een toraṇa of op een zetel heeft plaats genomen en de nimmer ontbrekende Sudhana hem hulde betuigt. De beteekenis van deze voorstellingen kan geen andere zijn dan dat de jongeling bij het afleggen van zijn vrome geloften zich voortdurend Samantabhadra en deszelfs vromen levenswandel voor oogen en tot voorbeeld stelt. Minder duidelijk zijn de scènes, waarop een ander dan Samantabhadra — een of meer Buddha's, in een enkel geval ook Mañjuçrī — de middenplaats bezet en de bodhisattva rechts, Sudhana links daarvan, of de eerste vóór en de laatste achter, als huldebetuigers hebben plaats genomen. Ofschoon men uit deze reliefs zou kunnen lezen, dat Samantabhadra als vertolker der gevoelens en gedachten optreedt en Sudhana slechts de rol van min of meer overbodig figurant vervult, laat zich toch o.i. met meer waarschijnlijkheid de opvatting verdedigen, dat ook in deze scènes Samantabhadra den jongeling den weg wijst, hem voorgaat in het eerbetoon aan het hoogere wezen. Deze verklaring schiet echter te kort als de „ik" in het gedicht bepaalde handelingen (buiten huldebetuigingen) zegt te verrichten en deze dan op de reliefs zonder uitzondering door Samantabhadra worden uitgevoerd, terwijl Sudhana daarbij toeschouwer blijft. Zie bijv. de zweefvlucht door den bodhisattva uitgevoerd op 60, de talrijke milddadigheidstooneelen, het zich terug trekken van den bodhisattva in een rotsnis op 41 enz. enz. Is nu in deze voorstellingen de opvatting van de proza-inleiding gevolgd? Hoewel de vergelijking van het gedicht met de afbeeldingen alle aanleiding geeft om dit te onderstellen, is er toch nog deze andere mogelijk-

onnoodig te zeggen, dat het zwakke punt in de bovenstaande redeneering wordt gevormd door het feit, dat de hss., waarop de Chineesche vertalingen berusten, uit verschillende deelen van Indië afkomstig waren en het zich zeer goed laat denken, dat in bepaalde streken het slot reeds aan het gedicht en/of het gedicht reeds aan den Gaṇḍavyūha was toegevoegd, terwijl dat elders nog niet het geval was. Intusschen is het wel opmerkelijk, dat de boven gevonden dateering ten naaste bij overeenkomt met de langs anderen weg verkregen uitkomsten.

heid, dat de tallooze tafereelen op de lagere gaanderijen, waarop Maitreya of Samantabhadra als executant van wondervertooningen optreedt en Sudhana hierbij bewonderend toeziet, op de reliefs van den vijfden hoofdmuur zijn nagevolgd. Het kon wel niet anders of de op de Gaṇḍavyūha-tableaux tot een gemeenplaats geworden mise en scène moest ook toepassing vinden bij de uitbeelding van de Bhadracarī hoewel de aard van dezen tekst feitelijk een geheel andere compositie zou hebben vereischt. Overigens kan ongetwijfeld de gesignaleerde onregelmatigheid voor een groot deel mede worden verklaard uit de werkwijze van de beeldhouwers, die — naar uit het onderstaande nader zal kunnen blijken — bij het kiezen van hun onderwerpen uit den tekst niet volgens een weloverwogen plan te werk zijn gegaan, maar zich vaak door willekeur hebben laten leiden.

De reliefs van V als tekst-illustraties. In ons verslag van 1929 [20]) hebben we er reeds op gewezen, dat de algeheele afwezigheid van handelingen en belevingen van een hoofdpersoon, waarbij men aanknoopingspunten voor de illustratie van de Bhadracarī had kunnen vinden, gevoegd bij de noodzakelijkheid om met den inhoud van 47 strophen een muurvlakte van 72 paneelen te vullen, de beeldhouwers ertoe gedwongen heeft, behalve de enkele concrete zaken, die de tekst vermeldde, ook de erin voorkomende abstracte voorstellingen in beeld te brengen. Dat men het eerst zijn toevlucht tot de concreta genomen heeft en deze tot het uiterste heeft uitgebuit om er een zoo groot mogelijk aantal reliefs mede gevuld te krijgen, is volkomen begrijpelijk Zoo leverden de verzen 5 en 6, de opsomming van de pūjanā's bevattend, stof op voor 11 reliefs, en zag men zelfs kans om alleen uit de 18de strophe, die verschillende soorten geluidvoortbrengers noemt, 20 reliefvoorstellingen te vervaardigen. Wat de abstracte voorstellingen betreft, heeft men zich vaak van de moeilijkheid tot het afbeelden hiervan afgemaakt door de plaatsing van het cliché „Samantabhadra met vereerders" of „Buddha met vereerders". Elders heeft men een woord uit het abstracte verband waarin het voorkomt losgemaakt en het door een aanverwant begrip of door den drager van dat begrip weergegeven. Een sprekend voorbeeld hiervan is de weergave van het woord „bodhi", overal waar het in den tekst voorkomt, door een Buddhafiguur (o.a. op de nos. 40, 47 en 61). Een ander middel om een

[20]) P. 191 vlg.

concreet, afbeeldbaar iets te verkrijgen, is het opvatten in letterlijke beteekenis van een in figuurlijken of overdrachtelijken zin of in beeldspraak gebezigde uitdrukking. Hoe ver men hierbij heeft durven gaan leert bijv. de groote stūpa op no. 13, waarmede in vs. 6 de als pūjā aangeboden reukpoederdoozen alleen maar worden vergeleken.

Heeft men zich aldus de uiterste moeite gegeven om uit den tekst te putten alwat met mogelijkheid kon worden afgebeeld of gevisualiseerd, aan den anderen kant wekt het niet zelden verbazing, dat de beeldhouwers van een voor de hand liggend gegeven geen gebruik hebben gemaakt (zie bijv. onder de nos. 4, 18 en 42) of in het eene geval wel en in het andere niet (nos. 20-23).

Behalve door het gemis van een bepaald systeem in de wijze van uitbeelding van de stof, wordt de reliefverklaring niet weinig bemoeilijkt door de bekende gewoonte der beeldhouwers om in een reeks gelijksoortige scènes de eentonigheid te onderbreken door het aanbrengen van vaak zeer de aandacht trekkende, maar in den tekst niet voorkomende bijzonderheden of ook door hun niet minder bekende zucht om in de aankleeding van de entourage der hoofdpersonen niet ter zake doende détails met zooveel fantasie en uitvoerigheid uit te werken, dat de eigenlijke handeling er geheel door wordt overwoekerd en aan het oog onttrokken (o.a. op de nos. 2, 9, 48, 49 en 59).

Maar genoeg critiek. De indrukwekkende composities waaraan de vijfde reliefreeks zoo rijk is en die alleen voor gevoelens van bewondering ruimte laten, wegen ongetwijfeld ruimschoots op tegen alle tekortkomingen, die men in de wijze van weergeven van het gedicht zou kunnen ontdekken. We zouden dan ook, in aansluiting op het vroeger reeds ter zake opgemerkte [21]), ons eindoordeel over de reliefs van den vijfden hoofdmuur, beschouwd als tekst-illustraties, aldus willen samenvatten, dat de kunstenaars met een zekere virtuositeit, die niet vrij is van willekeur, zich door de welhaast onoverkomelijke moeilijkheden verbonden aan het in beeld brengen van een tekst als de Bhadracarī hebben heengeslagen. Van het door hen bereikte resultaat kan niet worden gezegd, dat het de bedoeling van den dichter exact weergeeft, integendeel, deze werd soms niet, meestal slechts bij benadering en slechts in enkele gevallen geheel juist vertolkt; maar wel bezit het resultaat van hun arbeid de veel grooter

---

[21]) *O. V.*, p. 189 vlg.

verdienste, dat het, bezield als het werd door een veel krachtiger en zuiverder gevoel dan het middelmatige gedicht zelf kon inspireeren, hoog boven den gevolgden tekst is uitgestegen en aldus een waardige bekroning is geworden van de geloofsopenbaring die voor de geloovigen in den Gaṇḍavyūha was neergelegd.

De reliefverklaring[22]).

Proza-inleiding (zie boven p. 250):

Atha khalu Samantabhadro bodhisattvo mahāsattva evam eva lokadhātu-paramparābhilāpyānabhilāpya-buddhakṣetraparamāṇurajaḥ-samān kalpān kalpa-prasarān abhidyotayamāno bhūyasyā mātrayā gāthābhir gītena praṇidhānam akārṣīt.

„Nadat het Groote Wezen, de bodhisattva Samantabhadra, de wereldtijdperken volgens een vaste wet (of in eeuwigheid) voortvloeiende en (in aantal) gelijkend op de allerkleinste stofkorrels der onuitsprekelijke en uitsprekelijke Buddha-gebieden en van de ononderbroken reeks van wereldgebieden aldus verlicht had, legde hij, ten overvloede, in versvorm, door middel van dit gedicht, de (volgende) vrome gelofte af."

Vs. 1. yāvata keci daçad diçi loke
sarva-triyadhva-gatā nara-siṃhāḥ
tān ahu vandami sarvi açeṣāṃ
kāyatu vāca manena prasannaḥ.

„Zoovele manleeuwen als er in de tien windstreken op de wereld in alle de drie tijden aanwezig zijn, hen allen zonder uitzondering groet ik eerbiedig, verheugd van lichaam, woord en gemoed."

1. In het midden twee Buddha's boven elkaar, geflankeerd door twee staande Buddha-figuren; aan weerskanten van deze groep twee en onder één Buddha.

---

22) In het ondervolgende is de tekst der strophen aan Watanabe's uitgave ontleend, behoudens in een enkel geval waar aan een varia lectio de voorkeur is gegeven. Bij de vertaling werd veel steun ondervonden van LEUMANN's overzetting (bij WATANABE p. 41 vlg.) al hebben we ons de vrijheid voorbehouden bepaalde passages iets letterlijker weer te geven en, over het algemeen, minder gebruik te maken van toevoegingen om de — vaak duistere — bedoeling van den auteur te verduidelijken. In de zoo beknopt mogelijk gehouden beschrijvingen van de reliefs is gewoonlijk de aanwezigheid van Samantabhadra en Sudhana (de „tweede hoofdpersoon" bij Krom), indien hieraan niets bijzonders viel op te merken, niet vermeld. Waar grootere uitvoerigheid gewenscht was is de beschrijving meestal uit Krom's *Monografie* onder verwijzing naar de blz. geciteerd.

Daar zooals aanstonds zal blijken relief 5 met vs. 5 correspondeert, verwachten we elk van de voorgaande reliefs met één vers te zien overeenkomen, hetgeen bij onderzoek blijkt te kloppen. De tien hier afgebeelde Buddha's zijn natuurlijk de tien narasiṃha's van rg. 2. Een tweede punt van overeenkomst tusschen tekst en afbeelding is te vinden in de plaatsing van de figuren in drie groepen — een boven- en benedenrij en twee staande ertusschen —, beantwoordende aan het in rg. 2 genoemde drietal tijden (Vgl. nos. 16, 54, 56, 58 en 59).

Vs. 2. kṣetra-rajopama-kāya-praṇāmaiḥ
sarva-jināna karomi praṇāmaṃ
sarva-jinābhimukhena manena
Bhadracari-praṇidhāna-balena.

„Met lichaamsbuigingen even talrijk als (het aantal) stofkorrels der (Buddha)gebieden breng ik hulde aan alle Jina's, met een allen Jina's toegewend gemoed, met de kracht (voortspruitend) uit de gelofte (tot het volgen) van (Samanta)bhadra's vromen levenswandel."

2. Op de bovenrij zes Buddha's, van wie twee in dharmacakra-, twee in dhyāna, één in bhūsparça- en één in vitarkamudrā; beneden vereerders, bodhisattva's en volgelingen.

Daar het systeem van Baraboeḍoer zes Jina's heeft geteld, is het voorkomen van juist dit aantal Buddha's om „alle Jina's" voor te stellen waarschijnlijk geen toeval, al wekt het eenige bevreemding, dat de vara- en abhaya-mudrā niet en de dharma- en dhyānamudrā twee maal onder hen vertegenwoordigd zijn. De bodhisattva's op de benedenrij blijken in 't geheel geen rol te spelen.

Vs. 3. eka-rajāgri rajopama-buddhāṃ
buddha-sutāna niṣaṇṇaku madhye
evam açeṣata dharmata-dhātuṃ
sarv' adhimucyami pūrṇa jinebhiḥ.

[23]) Ik verkies deze lezing van vijf hss. en het Nepaleesche hs. A (*O. V.* 1929, p. 190) boven het pramāṇaiḥ van W's uitgave, dat geen begrijpelijken zin geeft

„Ik geef mij vol vertrouwen over aan de Buddha's, die, talrijk gelijk de stofkorrels, op den spits van één enkelen stofkorrel (aanwezig zijn) en te midden der Jina-zonen zijn gezeten; en eveneens aan de gansche dharma-wereld, die geheel met Jina's gevuld is.

3. Op de bovenrij (v.l.n.r.): Sarvanivaraṇaviṣkambhin, een bodhisattva met een veelbloemigen tak, een Buddha in vitarkamudrā, Avalokiteçvara (?), een Buddha in dharmacakramudrā en Maitreya (?); beneden Sudhana met gevolg en vier bodhisattva's.

Het gezeten zijn van de Buddha's te midden van de Buddha-zonen, d.z. bodhisattva's, is op aanschouwelijke wijze voorgesteld; overigens is op het relief geen poging gedaan om de ontelbaarheid van het aantal Buddha's weer te geven (Vgl. no. 53)

Vs. 4. teṣu ca akṣaya-varṇa-samudrāṃ
sarva-svarāṅga-samudra-rutebhiḥ
sarva-jināna guṇāṃ bhaṇamānas
tāṃ sugatāṃ stavamī ahu sarvāṃ.

„En terwijl ik de oceanen der onvergankelijke eigenschappen en de deugden van alle Jina's met de oceaan-klanken van alle geluidvoortbrengende instrumenten beschrijf, prijs ik al deze Sugata's."

4. In een toraṇa een Buddha in dhyānamudrā; links een in bhūsparça- en rechts een in vitarka-mudrā.

De huldebetuiging door middel van „alle geluidvoortbrengende instrumenten" is niet afgebeeld; evenmin heeft het „alle Jina's" in rg. 3 en „alle Sugata's" in rg. 4 een adaequate uitdrukking gevonden.

Vs. 5. puṣpa-varebhi ca mālya-varebhir
vādya-vilepana-cchatra-varebhiḥ
dīpa-varebhi ca dhūpa-varebhiḥ
pūjana teṣu jināna karomi.

(Leumann: „In Leiber-Mengen (an Zahl) vergleichbar den Stäubchen der (Buddha-Gebiete) mache ich vor allen Siegern eine Verbeugung"). Vgl. ook de lezing van hs. C. van den Dharmasaṃgraha: Sarvakṣetrāṇusaṃkhyaiçca praṇāmaiḥ praṇamāmyahamityādikaṃ vandanā.

6. vastra-varebhi ca gandha-varebhiç
cūrṇa-puṭebhi ca Meru-samebhiḥ
sarva-viçiṣṭa-viyūha-varebhiḥ
pūjana teṣu jināna karomi.

„En met voortreffelijke bloemen, voortreffelijke kransen, voortreffelijke muziekinstrumenten, zalven en zonneschermen; en met voortreffelijke luchters en voortreffelijke wierook betuig ik devotie aan deze Jina's.

„En met voortreffelijke gewaden, voortreffelijke reukwerken, en met reukpoederdozen, gelijk (in grootte) aan den Meru, met alle voortreffelijke tentoonspreidingen van de allerbeste zaken betuig ik devotie aan deze Jina's."

Op elk van de reliefs 5—15, die de verzen 5—6 in beeld brengen, fungeeren één of meer Buddha's, al of niet vergezeld van Bodhisattva's als hoofdfiguren, aan wie door Samantabhadra en Sudhana met hunne respectievelijke gevolgen en ook wel door hemelingen en andere bijfiguren hulde wordt gebracht. De aard van die hulde is op elk relief verschillend. Voor de reliefverklaring is het van belang, dat de op Baraboeḍoer gevolgde lezing van den tekst blijkbaar niet die is van de Noordelijke (door Watanabe gevolgde), maar van de Zuidelijke redactie en van Prajña's Chineesche vertaling, waarbij de volgorde der halfstrophen is 5a—6b—6a—5b.

5. In de lucht zweven lotussen; de gandharva uiterst links heeft in de rechterhand een bloem, terwijl die ernaast een mand met kegelvormig opgehoopte bloemen op den schouder draagt; een dergelijke mand heeft een van de vereerders links; de voor hem zittende houdt een bloem tusschen de in añjali gevouwen handen.

De bloemenhulde van vs. 5_1.

6. Bloemkransen zijn afgebeeld onder en rechts boven den middelsten Buddha en tusschen deze figuur en den rechts van hem zittenden bodhisattva; van de zestien personen op de onderste rij dragen er drie een schaal met een plat voorwerp erop, misschien ook een bloemkrans.

De kransenhulde van vs. 5_1.

7. „De Buddha zit in dhyāna-mudrā in een paviljoen in het midden, de hoofdvereerder .... houdt een blaasschelp met beide

handen vóór de borst. Achter hem rechts op het relief, staan eenige vrouwen op trompetten en mannen op fluiten te blazen, terwijl op den voorgrond nog een aanzienlijk persoon ...... en een baardig volgeling met ...... handtrommel gezeten zijn. Links staat en zit de rest van de muzikanten, allen mannen, met veel trommels in verschillende soorten, doch ook bekkens en een bel, die aan een omgebogen staaf hangt ......" (Krom, p. 621).

De muziekhulde van vs. 5_2.

8. Links van den Avalokiteçvara naast den Buddha in het midden zweven twee schaaltjes op lotuskussentjes, waaruit een rookpluim opstijgt. Rechts en links drie staande vereerders, waarvan twee een longwerpig bakje dragen.

Hoewel men niet verwacht uit zalf (vilepana) rook te zien opstijgen, moet op dit relief toch de „zalvenhulde" van vs. 5_2 zijn bedoeld.

9. In het geheel zijn 24 zonneschermen afgebeeld: naast en tusschen de vier Buddha's op de bovenste rij resp. 3, 5, 3, 3 en 3 telkens boven elkaar aan één staak bevestigd; bovendien vinden we er nog 3 boven het gevolg links, 3 boven de kalpadruma in het midden van de benedenrij en 1 geheel rechts.

De zonnescherm-hulde van vs. 5_2. De zeer in het oog vallende wenschboom op den voorgrond doet enkel dienst als stoffeering.

10. In het midden Samantabhadra. „Rechts en links zitten dienaren en vereerders, van welke de linksche (daaronder ook staanden) met trommels en bekkens muziek maken. Boven Samantabhadra zit een door hemelingen omzweefde Buddha in dharmacakra-mudrā en in den rechter bovenhoek bevindt zich nog een soort voetstuk, waarvan guirlandes afhangen en waarop zich drie stambha's met wimpels verheffen" (p. 621).

Dit relief moet correspondeeren met vs. 6b, waarin „door het puik der tentoonspreidingen van de allerbeste zaken" hulde aan de Jina's betuigd wordt. Deze huldebetuiging moet dan zijn voorgesteld door de muziekuitvoering en mogelijk ook door de aanbieding van de juweelensnoeren, die de gandharva's aan weerskanten van den Buddha in de hand houden. Het voetstuk met stambha's geeft dan waarschijnlijk het „puik der allerbeste zaken" weer.

11. In het midden een Buddha. „Aan weerskanten staat een groote, gestileerde, door een pajong gedekte boom, tusschen welken en het paviljoen een hemeling zweeft, terwijl in de buitenhoeken op een wolk een kleed hangt......" (p. 622).

De gewadenhulde van vs. 6_1.

12. De voorwerpen waarop het aankomt zweven aan weerskanten van den in het midden op den voorgrond zittenden Samantabhadra in de lucht; het zijn schaaltjes op een lotusvoetstuk met halfrond deksel, bekroond door een dubbel lotuskussentje, waaruit een lange en spitse reukwalm te voorschijn komt; dergelijke schaaltjes, maar zonder lotusvoetstuk en -topstuk worden door de gandharva's en ṛṣi's links en rechts boven en door enkele van de vereerders op de benedenrij in de hand gedragen.

De reukwerkhulde van vs. 6_1.

13. „Een reusachtige stūpa op een lotuskussen, met middenband en pinakel, doch zonder zonnescherm, neemt het midden van het relief in. In de voorzijde is een groote nis uitgespaard en daarin zit, niet op een eigen lotuskussen, doch op dat van den stūpa, een Buddha in dharmacakra-mudrā. Aan weerskanten van den pinakel een hemeling in de wolken. Rechts zit Samantabhadra met vier aanzienlijk gekleede gezellen, daarboven, door een boompje van elkander gescheiden, een Buddha in witarka-mudrā rechts en een in bhūmisparça links. De tweede hoofdpersoon zit in sĕmbah met vijf volgelingen links; ook hierboven een boompje tusschen twee Buddha's, rechts in wara-, links in dhyāna-mudrā" (p. 623).

Daar dit relief volgens den tekst de huldebetuiging door middel van „reukpoederdoozen (in grootte) gelijk aan den Meru" moet bevatten, is het duidelijk dat deze laatste door het stūpa-symbool — waaraan gelijk bekend ook macrocosmische beteekenis werd toegekend — is voorgesteld.

In aanmerking genomen, dat de Meru in het gedicht alleen als vergelijkingsobject wordt genoemd en door de afbeelding ervan de toeschouwer licht op een dwaalspoor kon worden gebracht, vinden we hier een niet nieuw, maar wel zeer sprekend bewijs voor de vrijheid, die men zich bij het interpreteeren en illustreeren van den tekst placht te veroorloven.

14. De links van den staanden Buddha in het midden gezeten

Sudhana heeft een lamp van zeer primitief maaksel in de hand, zijnde een bolvormig vat (waarschijnlijk een klapperdop) met een met lotusrozet omgeven opening, waaruit een vlam te voorschijn komt; voor hem staat een „in een punt uitloopende cylindervormige spits, met banden kruiselings omwonden" (p. 623), waarin we ongetwijfeld een niet aangestoken toorts moeten zien; ten slotte staat er nog tusschen de middenfiguur en den rechts daarvan zittenden Samantabhadra een lamp van het gewone model van groot formaat, waarvan alleen de bewerkte voet en de vlam zichtbaar zijn.

De lampenhulde van vs. 5_3.

15. In het midden een Buddha. „...... links een kolossale wierookbrander vóór een boom...... Rechts zit Samantabhadra......; hij houdt een waaiertje in de rechterhand, terwijl het bijbehoorend wierookstandaardje naast hem staat...... In de lucht links en rechts wolken met hemelingen, waarvan ook verscheidenen wierookbrandertjes houden; onder de wolken aan beide zijden twee schaaltjes, zwevend in de lucht; de linksche, die geheel los hangen, met wierook gevuld, de rechtsche, die op lotuskussentjes rusten, blijkens den reukkalm, eveneens reukwerk of iets dergelijks bevatten" (p. 623).

De wierookhulde van vs. 5_3.

Vs. 7. yā ca anuttura pūja udārā
tān adhimucyami sarva-jinānāṃ
bhadracarī-adhimukti-balena
vandami pūjayamī jina sarvāṃ.

8. yac ca kṛtaṃ mayi pāpu bhaveyyā
rāgatu dveṣatu mohavaçena
kāyatu vāca manena tathaiva
taṃ pratideçayamī ahu sarvaṃ.

9. yac ca daçad-diçi puṇya jagasya
çaikṣa-açaikṣa-pratyekajinānāṃ
buddha-sutān' atha sarva-jinānāṃ
taṃ anumodayamī ahu sarvaṃ.

10. yac ca daçad-diçi loka-pradīpā
bodhi vibudhya asaṅgata prāptāḥ
tān ahu sarvi ădhyeṣami nāthāṃ
cakru anuttaru vartanatāyai.

(7) „En welke onovertrefbare en verheven offergaven er (verder) mogen zijn, deze bied ik allen Jina's aan; met de kracht der overgave aan (Samanta)bhadra's vromen levenswandel vereer ik alle Jina's en breng hun offergaven.

(8) „En wat er door mij gezondigd moge zijn uit liefde of haat, door de macht der verblinding, met het lichaam met het woord of in het gemoed, dat alles wijs ik (met afschuw) af.

(9) „En wat er in de tien windstreken aan vrome verdiensten toebehoort aan de wereld, aan leerlingen, arhats, pratyekabuddha's, bodhisattva's en alle buddha's, hierover verheug ik mij van ganscher harte.

(10) „En welke wereldlichten in de tien windrichtingen tot de hoogste kennis ontwaakt zijnde den staat van het ongebonden zijn bereikt hebben, al deze heerschers bid ik, dat zij het onovertrefbare rad (van de wet) laten wentelen."

Uit het feit, dat de in vs. 10 genoemde Buddha's der tien windstreken op relief 18 zijn voorgesteld, volgt, dat voor de verzen 7, 8 en 9 slechts twee reliefs beschikbaar waren, dus dat één strophe niet is voorgesteld of twee strophen op één relief. Dit laatste is het meest waarschijnlijk daar behalve in 10 ook in 9 de tien windstreken genoemd worden en deze zeer goed met de andere door het stel van tien Buddha's kunnen zijn vertegenwoordigd.

16. Met Samantabhadra als hoofdfiguur bevat het relief zes Buddha's, waarvan twee in vitarka-, één in dhyāna-, twee in bhūmisparça en één in vara-mudrā en twee bodhisattva's.
Hier is niets karakteristieks dat zich tegen identificatie met vs. 7 zou verzetten. Evenals op no. 2 treden ook hier zes Buddha's — hoewel met andere handhoudingen — op om „alle Jina's" voor te stellen.

17. Bevat drie Buddha's, een in het midden en twee links en rechts boven; de laatsten gezeten tusschen iets lager geplaatste bodhisattva's.
Als boven m.b.t. vs. 8. Het getal drie der Buddha-figuren geeft

wellicht te kennen, dat ten overstaan van hen de drievoudige, in het vers genoemde, zonden worden beleden.

18. Boven tien Buddha's, van wie één in dhyāna-, twee in bhūsparça-, drie in vitarka- en vier in dharmacakra-mudrā; beneden Samantabhadra, Sudhana met gevolg en zeven op lotuskussens zittende bodhisattva's of goden.

Naar we boven ondersteld hebben heeft dit relief op de beide verzen 9 en 10 betrekking. Wanneer dit juist is, zijn van de in vs. 9 genoemde vijf categorieën van puṇya-bezitters de Buddha's en bodhisattva's vertegenwoordigd, maar zijn juist de groepen die iets eigens aan de voorstelling hadden kunnen verleenen, de leerlingen, de arhats en de pratyekabuddha's, niet afgebeeld (en evenmin op een der naburige reliefs, zoodat hun afwezigheid niet aan een misrekening onzerzijds kan worden toegeschreven). Waarschijnlijk hebben we hier met een voor de werkwijze der beeldhouwers niet ongewoon verzuim te doen, tenzij we veronderstellen dat de op Baraboeḍoer gevolgde tekst de 9de strophe niet bevat heeft.

Vs. 11. ye'pi ca nirvṛti darçitu-kāmās
tān abhiyācami prāñjali-bhūtaḥ
kṣetra-rajopama-kalpa sthihantu
sarva-jagasya hitāya sukhāya.

12. vandana-pūjana-deçanatāya
modan'-ădhyeṣaṇa-yācanatāya
yac ca çubhaṃ mayi saṃcitu kiṃcid
bodhayi nāmayamī ahu sarvaṃ.

13. pūjita bhontu atītaka buddhā
ye ca dhriyanti daçad-diçi loke
ye ca anāgata te laghu bhontu
pūrṇa-manoratha bodhi-vibuddhāḥ.

14. yāvata keci daçad-diçi kṣetrās
te pariçuddha bhavantu udārāḥ
bodhi-drumendra-gatebhi jinebhir
buddha-sutebhi ca bhontu prapūrṇāḥ.

15. yāvata keci daçad-diçi sattvās
te sukhitāḥ sada bhontu arogāḥ
sarva-jagasya ca dhārmiku artho
bhotu pradakṣiṇu, ridhyatu āçā.

(11) „En wie ook maar hunne volmaaktheid wenschen te openbaren, hen smeek ik in eerbiedige houding, dat zij zullen standhouden gedurende aeonen (even talrijk als) de stofkorrels der (Buddha-)gebieden tot heil en voorspoed der gansche wereld."

(12) „Wat door lofprijzing en offeranden, door de verwerping (van zonden), door het vreugdevol toejuichen (van vrome verdiensten) en door smeekbeden (tot de Buddha's) mijnerzijds aan heil is opgezameld (al is het slechts weinig), dit alles moge ik doen strekken tot verwerving van de Verlichting."

(13) „De Buddha's uit het verleden en zij die in de tien windstreken verwijlen en de toekomstige (Buddha's), mogen zij vereering deelachtig worden en mogen hunne wenschen spoedig in vervulling gaan nadat zij tot de hoogste kennis ontwaakt zijn."

(14) „En zoovele Buddha-gebieden als er zich in de tien windstreken bevinden, mogen zij volmaakt rein zijn en verheven, en mogen zij gevuld zijn met Jina's en Buddha-zonen, die onder de wonderboomen der Verlichting hebben plaats genomen."

(15) „En zoovele schepselen als er zich in de tien windstreken bevinden, mogen zij immer gelukkig zijn en vrij van ziekte; moge de zaak van den (Buddhistischen) godsdienst in de gansche wereld zich gunstig ontwikkelen en mogen hune wenschen in vervulling gaan."

Tusschen vs. 10, dat met zekerheid met relief 18 en vs. 18, dat zooals straks zal blijken met niet minder zekerheid met no. 30 kan worden geïdentificeerd, liggen acht verzen en twaalf reliefs waarin nagenoeg geen typeerende momenten voorkomen en waarvan het daarom uiterst bezwaarlijk is het onderlinge verband aan te geven. Een tweede moeilijkheid schuilt hierin, dat de volgorde der halfverzen volgens de Zuidelijke redactie (zie boven p. 242) afwijkt van die der Noordelijke, nml. deze is: 11, 12, 13b-14a, 14b-15a, 16b-17a, 17b-13a, terwijl op Baraboeḍoer waarschijnlijk weer een andere volgorde voorkomt, waarover aanstonds meer. Gelukkig kan bij de

reliefverklaring worden uitgegaan van no. 24, waarop de huldebetuigingen met Samantabhadra als hoofdpersoon een aanvang nemen om bijna zonder onderbreking tot 46 te worden voortgezet. Daar deze aanvang hoogstwaarschijnlijk met het begin der praṇidhāna's in vs. 16 correspondeert, komen we tot de voorloopige gelijkstellingen: vs. 10 = no. 19, vs. 16 = no. 24 en vs. 18 = no. 30, waaruit vanzelf volgt: vs. 11 = no. 19, vs. 12 = no. 20, vs. 13 = no. 21, vs. 14 = no. 22, vs. 15 = no. 23. Tegen deze onderstelling laat zich aanvoeren, dat de reliefs 21—23 met resp. één, één en vier Buddha-figuren zich moeilijk in verband laten brengen met de strophen 13—15, waarvan de eerste een groot aantal en de tweede tien Buddha's doet verwachten, terwijl de laatste, naar analogie van voorstellingen elders op het bouwwerk, naar een menigte van sattva's, voorgesteld door diverse dieren des velds doet uitzien. Dit bezwaar verliest veel van zijn kracht door de omstandigheid, dat er in deze omgeving geen enkel relief met vele Buddha's of met sattva's voorkomt en het dus niet mogelijk is een betere oplossing dan de voorgestelde aan de hand te doen.

19. Samantabhadra in het midden, een sembah makend naar het tooneel links „waar staande en knielende dienaren uit met geld en kostbaarheden gevulde schalen een uitdeeling doen. Van de begiftigden zitten er drie in leekendracht, de handen ophoudend, op een kleine verhooging; daarachter twee bhikṣu's en een baardige brahmaan. Aan deze laatsten worden behalve kostbaarheden ook zonneschermen aangeboden" (p. 624).

Hoewel onder „degenen, die hun zaligheid wenschen te openbaren" in vs. 11 waarschijnlijk de in de voorafgaande strophe bedoelde Buddha's moeten worden verstaan, heeft de ontwerper van het relief dit niet zoo opgevat, althans er komen geen Buddha-figuren op voor. Het milddadigheidstafereel slaat vermoedelijk op den laatsten regel van het vers: „tot heil en voorspoed der gansche wereld."

20. In het midden Samantabhadra (?) met onduidelijk attribuut; links van hem een stambha met vaandel en rechts een lamp, links beneden vier bhikṣu's om een groote bloemvaas; daarboven twee Buddha's tusschen vier bodhisattva's.

Stambha, lamp en bloemen maken waarschijnlijk de in den eersten pāda van vs. 12 genoemde pūjanā uit. Of de andere in hetzelfde vers bedoelde, niet-substantieele zaken — lofprijzing, vreugde-

vol toejuichen en smeekbeden — mede zijn voorgesteld, laat de weinig zeggende houding van de optredende figuren niet beoordeelen.

21. In het midden een Buddha, rechts Samantabhadra en Sudhana met gevolg, links „een dichte drom knielende, zittende en staande huldebetuigers met bloemen, los en in bakken; het gezelschap bestaat uit monniken en.... eenvoudig gekleede leeken, waarschijnlijk dienaren" (p. 624).

22. Ook hierop is een Buddha de hoofdpersoon, gezeten in een toraṇa met aan weerskanten wolken waaruit hemelingen met bloemen en een cāmara te voorschijn komen; rechts Sudhana en links Samantabhadra, ieder met gevolg.

Deze beide reliefs kunen worden opgevat als een vervolg van 20, voorstellende de pūjanā's van vs. 12, maar ook als huldebetuigingen aan de resp. in de verzen 12 en 13 genoemde Buddha's en Buddha-kṣetra's. In het laatste geval stuiten we op de op p. 265 bedoelde moeilijkheid, welke impliceert, dat op de twee reliefs een veelheid van Buddha's door slechts één figuur zou zijn voorgesteld en er dus wel een zeer krasse vereenvoudiging zou zijn toegepast.

23. „Twee rijen boven en beneden. De onderste bevat een Buddha in een nis in bhūmisparça-mudrā, rechts de tweede hoofdpersoon zittend in sĕmbah, met drie dienaren; links Samantabhadra in luisterende houding met twee volgelingen........ De bovenste rij bestaat uit drie Buddha's, waarvan de middelste, in dharmacakra-mudrā in een nis, de beide anderen, in dhyāna-mudrā, op zetels geplaatst zijn......" (p. 625).

Wanneer de beide vorige reliefs op vs. 12 betrekking hebben, moet dit relief, als we vs. 16 met no. 24 willen laten samenvallen, met de strophen 13, 14 en 15 correspondeeren en zouden we dus een zelfde soort samenvoeging als bij de verzen 10 en 11 voor ons hebben. Bestaat tegen deze samenvoeging op zich zelf geen principieel bezwaar, bedenkelijker is het, dat de in de tien windstreken aanwezige wezens, in de bedoelde verzen genoemd — Buddha's, Buddha-kṣetra's en sattva's —, op slechts één relief, door niet meer dan vier Buddha-figuren, zouden zijn voorgesteld. Een niet betere oplossing wordt verkregen bij het volgen van het tweede onder no. 22 bedoelde alternatief, als we nml. aannemen, dat de nos. 21 en 22 op de verzen 13 en 14, en no. 23 op vs. 15 slaan. Hierdoor toch zou

er verband moeten worden gelegd tusschen de vier Buddha's van het relief en de sattva's van het vers. Onze conclusie moet wel luiden, dat de nos. 20—23 zich niet op bevredigende wijze uit den ons bekenden tekst laten verklaren en dat daarom dit gedeelte van de op Baraboeḍoer gevolgde redactie waarschijnlijk niet geheel gelijkluidend met den tekst is geweest.

Vs. 16. bodhi-cariṃ ca ahaṃ caramāṇo
bhavi jāti-smaru sarva gatīṣu,
sarvasu jātiṣu cyuty-upapattī
pravrajito ahu nityu bhaveyyā.

17. sarva-jinān' anuçikṣayamāṇo
Bhadracariṃ paripūrayamāṇaḥ
çīla-cariṃ vimalāṃ pariçuddhāṃ
nityam akhaṇḍam ăcchidra careyaṃ.

(16) „En terwijl ik den levenswandel volg, die naar de verlichting voert, moge ik mij mijne vroegere geboorten herinneren op al mijne opzwervingen; moge ik in al mijn (toekomstige) geboorten, bij al mijne nederstortingen en (weder)opstijgingen steeds een wereldverzaker zijn."

(17) „Terwijl ik alle Jina's als leerling navolg en (Samanta)-bhadra's vromen levenswandel vervul, moge ik het vlekkelooze en reine, gave en feillooze pad der deugd bewandelen."

Naar we boven hebben aangenomen correspondeert relief 24, waarmede de reeks van huldebetuigingen aan Samantabhadra een aanvang neemt, met het begin der praṇidhāna's in vs. 16, terwijl relief 30 met zekerheid met den eersten pāda van vs. 18 kan worden geïdentificeerd. Er zijn dus zes reliefs om den inhoud van de twee strophen 16 en 17 te illustreeren, hetgeen vanzelf doet onderstellen, dat er twee halfverzen van de eene strophe en vier pāda's van de andere in beeld zijn gebracht, dus óf: 16a, 16b, 17_1, 17_2, 17_3, 17_4, óf 16_1, 16_2, 16_3, 16_4, 17a, 17b. Voor het bepalen van onze keuze uit deze beide mogelijkheden, is het van belang, dat de reeks van huldebetuigingen aan Samantabhadra door twee voorstellingen van eenigszins bijzonderen aard wordt onderbroken, t.w. door de vereering van den Buddha op 26 en die van een monnik op 29, terwijl

de eenige plaats in de beide verzen, die van een monnik (pravrajita) spreekt 16_4 is en er twee pāda's zijn: 16_1 bodhi-cariṃ ca caramāṇo, en 17_1: sarva-jinān'anuçikṣayamāṇo, die stof voor een Buddha-voorstelling kunnen hebben geleverd. Het is nu slechts op ééne wijze mogelijk om de vermelding van den monnik in vs. 16 met het monniksrelief 29 te laten samenvallen, nml. door aan te nemen, dat in de op Baraboeḍoer gevolgde redactie van den tekst de strophen 16 en 17 zijn omgewisseld geweest, eene veronderstelling, die niet geheel uit de lucht is gegrepen, daar immers zooals we reeds hebben gezien, juist in dit gedeelte van het gedicht de volgorde der strophen niet geheel vaststaat. We merken dan verder op, dat niet vs. 17 in pāda's en vs. 16 in halfverzen kan zijn verdeeld, daar in dit geval 17_3: çilācariṃ vimalāṃ pariçuddhāṃ met het daarmede niet kloppende Buddha-relief zou samenvallen, maar dat de twee halfverzen van 17 en de vier pāda's van 16 geïllustreerd zijn. Uit het volgende zal men zien, dat bij deze verdeeling goed kloppende combinaties worden verkregen.

24. In het midden Samantabhadra, rechts Sudhana, links drie bhikṣu's met bloemen.

De ontwerper stond bij vs. 17a tusschen de keuze om de Jina's van rg. 1 of Samantabhadra van rg. 2 af te beelden; blijkbaar heeft zijn sympathie voor den laatste gezegevierd (Vgl. no. 51).

25. Idem, links een groep van vier mannen in aanzienlijke dracht. Een stoplap beantwoordend aan den abstracten inhoud van 17b.

26. In het midden een Buddha, „een staande groep van vereerders bevindt zich aan weerskanten van het paviljoen, elk bestaande uit een gegloried aanzienlijk persoon met een dierenstoet, die een groot aantal vaandels meevoert, benevens links een grooten standaard, terwijl rechts alleen het bovenstuk van zulk een vaandel zichtbaar is......" (p. 625).

D.i. 16_1: bodhi-carim ca aham caramano „En terwijl ik den weg bewandel, die naar de verlichting voert......" Voor de weergave van bodhi door een Buddha-tafereel vergelijk nos. 40, 47 en 61.

27. Links Samantabhadra, rechts knielende Sudhana met gevolg. Slaat op 16_2; overigens als boven onder 25.

28. In het midden Samantabhadra, rechts Sudhana, links een bhikṣu met etensnap en rinkelstaf.

Slaat op 16_3; als boven.

29. „Hulde aan een monnik. Een gewone monnik is het voorzeker niet, want het is een 4 lotuskussen, waarop hij in zijn paviljoen gezeten is, en de groote schaar hemelingen op wolken in de lucht, mannellijke en vrouwelijke, met bloemen en muziekinstrumenten, wijst er eveneens op, dat deze hoofdpersoon van meer dan gewone beteekenis is. Hij wendt zich naar de links onder twee boomen gezeten groep van drie bhikṣu's...... en drie eenvoudig gekleede leeken, waarschijnlijk dienaren" (p. 626).

De monnik van 16_4, zie boven p.

Vs. 18. deva-rutebhi ca nāga-rutebhir
yakṣa-kumbhāṇḍa-manuṣya-rutebhiḥ
yāni ca sarva-jagasya rutāni
teṣu ruteṣv ahu deçayi dharmaṃ.

(18) En met godenstemmen, met nāga-stemmen, met yakṣa-, kumbhāṇḍa- en menschenstemmen, en met welke stemmen er in de geheele wereld ook zijn, met deze stemmen moge ik de Leer verkondigen.

„In de tien nummers 30—39 — aldus Krom, p. 615 — krijgen wij dan een klaarblijkelijk nauw bij elkander aansluitende groep. Overal zit in een paviljoen in het midden Samantabadhra......; overal bevindt zich rechts, zittende of staande, de tweede hoofdpersoon met gevolg, terwijl eveneens overal (behalve op no. 31 en 32) hemelingen in de wolken getuigen zijn van wat er voorvalt. Links echter vindt men telkens de afwisseling: een steeds verschillende groep personen, die hun hulde komen betuigen."

30 en **31.** Op het eerste relief wordt de linker groep gevormd door goden en godinnen, op het tweede door nāga's en nāginī's.

De voortbrengers van de goden- en nāga-stemmen van vs. 18_1.

32—34. De linkergroep bestaat op deze reliefs onderscheidelijk uit „twee zittende en twee staande rākṣasa's met hun gewone grimmige uiterlijk", „vier personen......, één staande en eerbiedig een sĕmbah makend, drie knielend, de voorste met een wierook-

brander, de anderen met bloemen (die) er eigenlijk wat te geciviliseerd voor yakṣa's uit(zien), doch de woeste krullen, waarin hun haar van achteren uitloopt, gevoegd bij hun baarden...... doen vermoeden dat toch deze wezens bedoeld zijn. Hun identiteit blijft intusschen eenigszins twijfelachtig"; en „een gemengd gezelschap van leeken en monniken, allen uit de menschenwereld."

Uit vs. 18_2 leeren wij, dat de eerste groep yakṣa's, de tweede kumbhāṇḍa's en de derde gewone menschen moet voorstellen.

35—39. Op deze vijf reliefs bestaat de linksche groep resp. uit: (35) drie nāga's, een rākṣasa en een yakṣa terwijl er zich onder de hemelingen nog twee garuḍa's en een kinnara bevinden; (36) vier gewone menschen, van wie een een bloemhulde boven een op een handvat rustend presenteerblad omhoog heft; (37) een rij muzikanten, onder wie een schelpblazer, bekkenslager en verder trommelslagers; op den voorgrond eenige knielende vrouwen; (38) in een met guirlandes behangen peṇḍapa vier vrouwen, een voornamere met vier minder fraai gekleede; (39) vóór een groep staande vrouwen een veelarmige godenfiguur in zittende houding. „Zij is niet zoo duidelijk als te wenschen ware, en zelfs is het geslacht niet meer vast te stellen Echter blijkt zij in elk geval tienarmig te zijn; van het voorste paar steunt zij met de rechterhand op den grond, terwijl zij de linker voor de borst houdt; in de andere armen draagt zij haar attributen. ...... voor zoover goed herkend...... alles vreeswekkende emblemen. Daar intusschen het eerste en voornaamste handenpaar zulke attributen mist, mogen wij misschien in deze gestalte, als het een godin is, wel Cundā begroeten, doch deze gissing is hoogst onzeker en wordt alleen aanbevolen door het feit, dat genoemde godin, blijkens haar voorkomen op Mĕndut, op Java goed bekend was en vereerd werd. Evengoed zou het natuurlijk mogelijk zijn, dat wij den naam dezer figuur onder de Brahmanistische godinnen dienden te zoeken en zij bijvoorbeeld een of andere vorm van Durgā was. Is het daarentegen een god, dan zou men door de aanwezigheid der vrouwen op het denkbeeld van Māra met zijn dochters gebracht kunnen worden" (p. 616).

Daar de vijf bovenbedoelde reliefs, naar hun aard en compositie te oordeelen het vervolg op de vijf voorafgaande voorstellingen vormen, is er het meest voor te zeggen ze als illustraties van 18b „en met welke stemmen er in de gansche wereld zijn, met deze stemmen

moge ik de leer verkondigen" op te vatten. Hiervoor pleit ook de omstandigheid, dat er op 37 muziek wordt gemaakt en de vrouwen op 37 en 38 waarschijnlijk zangeressen voorstellen. Het is nu echter wel merkwaardig, dat terwijl de tienarmige figuur op 39 Krom aan Māra deed denken, juist de naam van den Booze in 20_1 wordt genoemd, al is het niet in een verband dat met de voorstelling op het relief schijnt te kloppen. Gaan we een oogenblik op deze coincidentie in en stellen we 18b = nos. 35—37, vs. 19 = no. 38, vs. 20 = no. 39, vs. 21 = no. 40, vs. 22 = no. 41, dan bemerken we al spoedig op het verkeerde spoor te zijn, daar in de verzen 19, 21 en 22 niets voorkomt, dat met de toevallig nogal sprekende reliefs 38 (hulde aan Samantabhadra door vrouwen), 40 (vereering van Buddha), 41 (hulde aan een ledigen zetel, Samantabhadra in rotsnis) overeenkomt. Ook als we het op andere manieren probeeren door de verzen 21 en 22 in halfverzen of pāda's te verdeelen en met de genoemde reliefs te vergelijken worden geen betere resultaten verkregen. Houden we het dus bij onze eerste opvatting, dat de reliefs 35—39 illustraties van vs. 18b zijn, dan behoeft hiermede de idenficatie van de tienarmige godheid op 39 met Māra niet te vervallen. Daar immers bij gelegenheid van den bekenden aanval van den Booze met zijne scharen op den onder den Bodhi-boom gezeten bodhisattva hun rumoer, naar het heet, op duizenden mijlen afstand te hooren was [24]), is de afbeelding van deze figuur in een omgeving van diverse soorten geluidvoortbrengers zeker niet misplaatst te achten.

Vs. 19. peçalu pāramitāsv abhiyukto
bhodhiyi cittu ma jātu vimuhye
ye'pi ca pāpaka āvarṇīyās
teṣu parikṣayu bhotu açeṣaṃ.

(19) „Bekwaam en geoefend in de volkomenheden moge mijn intellect (tot het verkrijgen van) de Verlichting nimmer in verwarring geraken; en welke zonden er ook uit hindernissen voortspruiten, moge aan deze restlooze vernietiging ten deel vallen."

40. In het midden een Buddha, rechts Sudhana, links Samantabhadra met lamp.

---

[24]) Kern, *Buddhisme* I, p. 66.

Het begrip bodhi in rg. 2 is wederom door een Buddha-tafereel weergegeven (vgl. nos. 26, 47 en 61).

Vs. 20. karmatu kleçatu Māra-pathāto
loka-gatīṣu vimuktu careyaṃ
padma yathā salilena aliptaḥ
sūrya çaçi gagane 'va asaktaḥ.

(20) „Van dadendrang, van de hartstocht en van Māra's pad bevrijd moge ik op mijn wereldsche gangen voortschrijden als een lotus die niet door het water bevochtigd wordt, als de zon en de maan die niet aan den hemel vastgehecht zijn."

41. „In het paviljoen, dat ook hier het midden van het relief inneemt, is geen persoon gezeten, doch ligt slechts op een lotuskussen een groot langwerpig rond kussen. Onder een boom rechts zit de tweede hoofdpersoon met twee dienaren; hij heeft de armen gekruist voor de borst. Links beneden zitten nog een drietal zeer eenvoudig gekleede lieden; tegen den linkerwand is een rotsmotief aangebracht, dat zich boven hun hoofden voortzet en daar een in de rotsen uitgespaarde nis vormt, boven welke nog boomen en wolken het decor voltooien. In die nis zit, op den bodem en niet op een lotuskussen, Samantabhadra in dhyāna-mudrā" (p. 616).

Het „bevrijd zijn" van den bodhisattva is wel op zeer naïeve manier weergegeven door hem zijn gewonen zetel te doen verlaten en zich in de eenzaamheid van een kluizenarij te laten terugtrekken.

42. Links een stoet bestaande uit Samantabhadra en Sudhana met gevolg; rechts een aanzienlijke vrouw met drie dienaressen in een paleis.

Het zal blijken, dat vaak waneer in den tekst het woord careyam voorkomt, dit den beeldhouwer tot het afbeelden van een stoet of optocht heeft geïnspireerd. Waarschijnlijk is dit ook hier het geval geweest met dit woord in vs. 20_2. Intusschen is het opmerkelijk, dat noch de vermelding van Māra in rg. 1 noch de vergelijking met de lotus en met de zon en maan in het tweede halfvers stof voor een voorstelling heeft geleverd.

Vs. 21. sarvi apāya-dukhāṃ praçamanto
sarva-jagaṃ sukhi sthāpayamānaḥ
sarva-jagasya hitāya careyaṃ
yāvata kṣetra-pathā diça tāsu.

(22) Alle dood en ongeluk verzachtend en de gansche wereld gelukkig makend moge ik tot heil der wereld mijn weg gaan op zoovele paden en richtingen als er in de (Buddha)gebieden zijn.

43. „Samantabhadra aan dieren de vrijheid gevend". In het midden de bodhisattva „op wiens...... rechterhand een vogel zit, klaarblijkelijk gereed om weg te vliegen en daarmee het voorbeeld van een zestal zich boven links wegspoedende soortgenooten te volgen. Geheel links...... een vijver...... en in dien vijver laat de voorste van een aantal...... personen een paar visschen los, die hij in een kom bij zich heeft" (p. 629). Verder een boschtafereel met rotsen, boomen, een paar vogels en herten.

Rg. 1: „Alle dood en ongeluk verzachtend".

44. In het midden Samantabhada. „Het linkergedeelte is in hooge mate verminkt. Men ziet er vooreerst boven naast het paviljoen drie zittende bhikṣu's en daaronder drie knielende leeken in dienarendracht...... Met den rug naar deze groep gekeerd staan en zitten nog een aantal dienaren, naar het schijnt geschenken aanbiedend ...... De begiftigden zitten links, ook weer in twee rijen, en wel in de bovenste drie brahmanen en in de onderste twee leeken (p. 629).

Rg. 2: „de gansche wereld gelukkig makend".

45. Een bijna geheel ontbrekend relief; Samantabhadra met rechts Sudhana.

Een stoplap voor rg. 3.

Vs. 22. sattva-cariṃ anuvartayamāno
bodhi-cariṃ paripūrṇayamānaḥ
Bhadra-cariṃ ca prabhāvayamānaḥ
sarvi anāgata-kalpa careyam.

(22) Het leven der schepselen begunstigend, den levenswandel (ter verwerving van de) Verlichting vervullend en (Samanta)-

bhadra's levenswandel verwezenlijkend moge ik in alle toekomstige tijden mijn weg gaan.

46. „Rechts staan de Bodhisattva met een houweel over den linkerschouder, en de tweede hoofdpersoon, die een sĕmbah maakt, met twee volgelingen. Links stroomt een riviertje met visschen erin, waarover eenige lieden bezig zijn een brug te slaan......" (p. 629).

Er zijn twee versregels, die in aanmerking komen om met dit relief in verband te worden gebracht: 21_4 „op zoovele paden en richtingen als er in de (Buddha)gebieden zijn" en 22_1: „de daden (mijner mede)schepselen bevorderend". In het eerste geval heeft het woord „paden" voor den beeldhouder dezelfde beteekenis gehad als elders het woord „careyam" en hem tot het afbeelden van een optocht, een stoet geïnspireerd, waarbij de scène van den bruggebouw alleen als stoffeering van het landschap dienst doet; in het andere geval zien we den bodhisattva met zijn patjol actief deelnemen aan den arbeid van zijn medeschepselen, het aldus „bevorderend", en krijgt de bruggebouw reëele beteekenis, al zou natuurlijk even goed een ander werk kunnen zijn afgebeeld.

47. In het midden de Buddha met links Avalokiteçvara en rechts Vajrapāṇi (?); onder de nis van den eerste een ronde pot met een wierookbrander; links daarvan zes bhikṣu's en Sudhana met gevolg.

Het Buddha-tafereel slaat wederom op het woord bodhi in, rg. 2 (vgl. nos. 26, 40 en 61).

Van vs. 23 af blijkt er meer regelmaat in de wijze van illustreeren van het gedicht te komen. Men ziet er van af afzonderlijke halfverzen of versregels in beeld te brengen, maar wijdt aan elke strophe één relief.

Vs. 23. ye ca 'sabhāgata mama carāye
tebhi samāgamu nityu bhaveyyā
kāyatu vācatu cetanato vā
eka-cari-praṇidhāna careyaṃ.

„En al wie thans mijn levenslot deelen, moge (mij) steeds met hen een samenkomst bereid worden; moge ik wat lichaam, taal en gedachten betreft, eensgezind (met hen) in de gelofte tot een vromen levenswandel mijn weg gaan."

48. „Een van rechts naar links loopende en zoo juist stil houdende

stoet. Vooraan staan drie aanzienlijke, gegloriede personen, van wie twee elkander bij de hand houden en de derde met de handen in sĕmbah tusschen hen staat; één van de buitensten is blijkens het attribuut geen andere dan Samantabhadra, daarachter twee dienaren, Sudhana en een zeer uitgebreid gevolg...... Geheel links knielen eenige vereerders met bloemgeschenken voor den Bodhisattva en zijn gezellen" (p. 630).

De beteekenis is dit keer zeer duidelijk: terwijl het woord careyam in regel 4 wederom een optocht heeft doen ontstaan, is de ontmoeting van den bodhisattva met zijn vrienden, waarvan in regel 2 sprake is, door de groep van gegloriede personen voorgesteld.

Vs. 24. ye'pi mitrā mama hita-kāmā
Bhadra-carīya nidarçayitāraḥ
tebhi samāgatu nityu bhaveyyā
tāṃç ca ahaṃ na virāgayi jātu.

„En ook de vrienden die op mijn heil bedacht zijn terwijl zij (Samanta)bhadra's vromen levenswandel onderwijzen, moge (mij) steeds met hen een samenkomst bereid worden en moge ik voor hen geen vermindering van genegenheid ondervinden."

49. „Het relief heeft groote overeenkomst met het voorgaande. De vier voorname figuren staan hier allen naast elkaar, met Samantabhadra het meest naar links; het gevolg bevindt zich ook hier geheel rechts, zittend en staand. De groep links is op dit tooneel echter een geheel andere geworden. Zij bestaat uit een aantal knielende en staande menschen uit de laagste volksklasse, waaronder opvallend veel vrouwen en kleine kinderen. De voorsten maken een smeekend gebaar naar den Bodhisattva, die de beide handen van den voor hem knielenden man vastgrijpt" (p. 630). Blijkens een rotspartij, boomen, en allerlei dieren is de plaats van handeling een boschwildernis.

Dit relief verschilt even weinig van het voorafgaande als vs. 24 van vs. 23. Ook hier weer de stoet en de ontmoeting zooals we op grond van rg. 2 en 3 mogen verwachten. Intusschen is dit relief bijzonder leerzaam in zoover het ons laat zien, dat de beeldhouwer zich niet om den inhoud van den tekst bekommerde als het er op aankwam de noodige variatie in gelijksoortige tafereelen aan te

brengen. De zoozeer de aandacht trekkende groepen links op de beide reliefs hebben nml. zooals nu blijkt niets met den tekst uit te staan.

Vs. 25. sammukha nityam ahaṃ jina paçye
buddha-sutebhi ca parivṛtu nāthāṃ
teṣu ca pūja kareya udārāṃ
sarvi anāgata-kalpa-m-akhinnaḥ.

„Ik moge steeds de Jina's voor mij zien en de door Buddha-zonen omringde heerschers; en ik moge hun onvermoeid verheven offeranden brengen in alle toekomstige tijdperken."

50. Twee rijen; in de bovenste Buddha met links Avalokiteçvara en rechts Vajrapāṇi (?); in de onderste zes bhikṣu's, Samantabhadra en Sudhana.

Behoeft geen toelichting.

Vs. 26. dhārayamāṇu jināna sad-dharmaṃ
bodhi-cariṃ paridīpayamānaḥ
Bhadra-cariṃ ca viçodhayamānaḥ
sarvi anāgata-kalpa careyam.

„De goede Leer der Jina's handhavend en den (op de Verlichting (gerichten) levenswandel rondom latende uitstralen en (Samanta)-bhadra's levenswandel tot zuivering brengende moge ik in alle toekomstige tijdperken (mijn weg) gaan."

51. In het midden Samantabhadra, rechts Sudhana, links een drietal vereerders.

Evenals bij no. 24 had de beeldhouwer bij dit relief de keuze tusschen het afbeelden van de Jina's in rg. 1 en dat van Samantabhadra in rg. 3 en ook hier heeft hij aan den laatste de voorkeur gegeven.

Vs. 27. sarva-bhaveṣu ca saṃsaramānaḥ
puṇyatu jñānatu akṣaya prāptaḥ
prajña-upāya-samādhi-vimokṣaiḥ
sarva-guṇair bhavi akṣaya-koçaḥ.

„En terwijl ik alle bestaansvormen doorloop, door vrome verdienste en door kennis onvergankelijk (goed) verwervend, moge door wijsheid, door (het aanwenden van de goede) middelen en door bevrijding (van de wereld) door meditatie, (kortom) door (toepassing van) alle voortreffelijkheden een onvergankelijke schat (mijn deel) worden."

52. In het midden Samantabhadra, rechts Sudhana met gevolg. „Aan den linkerkant heeft een uitdeeling van goede gaven plaats; er staan hier een aantal dienaren met geldzakken, een schaal vol edelsteenen en gesloten geldkistjes, en vóór hen, geheel links bevinden zich de begiftigden, die de handen ophouden, in twee rijen. Beneden knielen eenige eenvoudig gekleede personen in wereldlijke dracht, boven zitten onder een afdakje drie brahmanen......" (p. 631).

Het verband tusschen vers en voorstelling is niet zeer duidelijk; waarschijnlijk is het verwerven van puṇya door het uitdeelen van liefdegaven in beeld gebracht.

Vs. 28. ekarajāgri rajopama-kṣetrāṃ
tatra ca kṣetri acintiya buddhāṃ
buddha-sutāna niṣaṇṇaku madhye
paçyiya bodhi-cariṃ caramāṇaḥ.

„De (Buddha)gebieden, (in aantal) vergelijkbaar met de stofkorrels, op den spits van één stofkorrel en de ondenkbaar (vele) Buddha's op (elk) gebied (aanwezig), zittende te midden van de Buddha-zonen, moge ik aanschouwen terwijl ik den weg bewandel die naar de Verlichting voert."

53. Twee rijen; boven negen Buddha's met links de zon en rechts de maansikkel; beneden Samantabhadra en Sudhana.

Ofschoon vers 28 veel overeenkomst vertoont met vs. 3 zijn de ermede correspondeerende reliefs zeer verschillend uitgevallen: terwijl op no. 3 het gezeten zijn van de Buddha's te midden van de bodhisattva's is afgebeeld, is op dit relief het onnoemlijk aantal Buddha's op de ontelbare Buddha-gebieden door het negental Buddha-figuren weergegeven. De zon en de maan doen waarschijnlijk dienst om de oneindigheid van de door al die Buddha's bevolkte

ruimten uit te drukken (vgl. no. 57 en 70), hoewel die voorstelling natuurlijk niet klopt met het plaats nemen van de Buddha's op den spits van een enkelen stofkorrel.

Vs. 29. evam açeṣata sarva-diçāsu
vāla-patheṣu triyadhva-pramāṇāṃ
buddha-samudr' atha kṣetra-samudrāṃ
otari cārika-kalpa-samudrāṃ.

„Evenzoo moge ik in de, in alle windrichtingen zonder uitzondering, op de paden (talrijk als) het hoofdhaar, in de drie tijden zich uitstrekkende oceanen van Buddha's en oceanen van (Buddha)gebieden en oceanen van tijdperken van vromen levenswandel mij verdiepen."

54. Een bovenrij van zeven zittende Buddha's met aan weerskanten een staande Buddha en profil; op de benedenrij links nog een zittende Buddha en rechts Samantabhadra en Sudhana met gevolg.

In de groepeering der tien Buddha-figuren op twee rijen met twee staande figuren ertusschen doet dit relief sterk denken aan no. 1, hetgeen niet te verwonderen is daar ook de verzen 1 en 29 ongeveer gelijk van inhoud zijn. De tien Buddha's stellen natuurlijk weer „alle windstreken" en de drie groepen van figuren de drie tijden voor.

Vs. 30. eka-svarāṅga-sumudra-rutebhiḥ
sarva-jināna svarāṅga-viçuddhiṃ
sarva-jagasya yath'āçaya-ghoṣāṃ
buddha-sarasvatim otari nityaṃ.

„Met de oceaan-klanken van één enkel muziekinstrument moge ik steeds opgaan in de zuiverheid (gelijk aan die) van een muziekinstrument van alle Jina's en in de welluidendheid der Buddha's, welke der gansche wereld naar wensch klinkt."

55. In het midden Samantabhadra, rechts Sudhana met gevolg. „Daarboven vliegt een groote menigte vogels in de richting van een paviljoen. Het linkerplan is geheel gevuld met . . . . . . een combinatie

van wilde en huisdieren. ...... Ook de vogels zijn, gelijk gezegd, vertegenwoordigd; visschen daarentegen niet" (p. 631).

Het is onzeker of de veelheid van klanken, met die van de oceaan vergeleken in rg. 1, dan wel de woorden „der gansche wereld" van rg. 3 den ontwerper op het denkbeeld van de dierenwereld heeft gebracht. Voor de eerste opvatting pleit de omstandigheid, dat de geen geluid voortbrengende visschen niet op het relief vertegenwoordigd zijn.

Vs. 31. teṣu ca akṣaya-ghoṣa-ruteṣu
sarva-triyadhva-gatāna jinānāṃ
cakra-nayaṃ parivartayamāno
buddhi-balena ahaṃ praviçeyaṃ.

„En in deze stemmen van onvergankelijken klank der in alle de drie tijden aanwezige Jina's moge ik, terwijl ik de leer van het Rad in toepassing breng, door de kracht van mijn verstand binnengaan."

56. In het midden Samantabhadra, rechts Sudhana, links een rij van drie Buddha's boven een viertal bodhisattva's.

De Jina's der drie tijden zijn wederom door een drietal Buddhafiguren voorgesteld; het relief behoeft verder geen toelichting.

Vs. 32. eka-kṣaṇena anāgata sarvāṃ
kalpa-praveça ahaṃ praviçeyaṃ
ye 'pi ca kalpa triyadhva-pramāṇās
tāṃ kṣana-koṭi-praviṣṭa careyaṃ.

„Op één enkel oogenblik moge ik den ingang van alle toekomstige tijdperken binnentreden en zoovele in de drie tijden zich uitstrekkende tijdperken als er zijn, in deze tien millioenen van oogenblikken binnengetreden zijnde moge ik (mijn vromen levenswandel) voortzetten."

57. Een Buddha in een toraṇa met links de zon en rechts de maansikkel; Samantabhadra en Sudhana.

De hemellichten worden niet in den tekst genoemd, maar doen hier, evenals op no. 53 en 70, dienst om de oneindigheid van tijd en ruimte aan te geven.

Vs. 33. ye ca triyadhva-gatā nara-siṃhās
tān ahu paçiya eka-kṣaṇena
teṣu ca gocarim otari nityaṃ
māya-gatena vimokṣa-balena.

„En zoovele man-leeuwen als er aanwezig zijn in de drie tijden, hen moge ik in één enkel oogenblik aanschouwen; en in hunne weide moge ik mij verdiepen door de kracht der verlossing welke uit de (kennis van) Māyā voortkomt."

58. Links een rij van drie Buddha's boven een van zes bodhisattva's; rechts Samantabhadra en Sudhana.

Behoeft geen toelichting.

Vs. 34. ye ca triyadhvasu kṣetra-viyūhās
tān abhinirhari eka-rajāgre
evam açeṣata sarva-diçāsu
otari kṣetra-viyūha jinānāṃ.

35. ye ca anāgata loka-pradīpās
teṣu vibudhyana cakra-pravṛttiṃ
nirvṛti-darçana niṣṭha-praçāntiṃ
sarvi ahaṃ upasaṃkrami nāthāṃ.

„En welke tentoonspreidingen van (Buddha)gebieden er in de drie tijden zijn, deze moge ik aanschouwen (?) op den spits van één enkelen stofkorrel; evenzoo moge ik mij verdiepen in de tentoonspreiding van de Jina-gebieden in alle windstreken zonder onderscheid.

„En welke toekomstige (Buddha's) er als lichten der wereld te verwachten zijn, hun ontwaken, hun rondwentelen van het rad (der leer), hun openbaring van de zaligheid en hun zielerust aan het eind (moge ik aanschouwen); al deze heerschers moge ik bezoeken."

59. Boven een rij van drie Buddha's; „beneden staat in het midden een gestileerd boompje, dat door den met eenige volgelingen links zittenden Samantabhadra uit een vaas met tuit begoten wordt; mogelijk is er dus sprake van een schenking" (p. 632). Rechts Sudhana.

Daar het volgende relief op vs. 36 betrekking heeft, moeten de strophen 34 en 35 tezamen op no. 59 zijn voorgesteld. Of was soms het laatste vers, dat niet van de drie tijden melding maakt en dus ook

niet met het drie Buddha-figuren bevattende no. 59 kan overeenkomen niet in de Baraboeḍoer-redactie van den tekst opgenomen? De scène van den water uitschenkenden Samantabhadra heeft geen bijzondere beteekenis.

Vs. 36. ṛddhi-balena samanta-javena
yāna-balena samanta-mukhena
carya-balena samanta-guṇena
maitra-balena samanta-gatena

„Met de onbegrensd snelle kracht van bovennatuurlijke eigenschappen, met de onbegrensd strevende kracht van het (verlossings)-voertuig, met de onbegrensd voortreffelijke kracht van den vromen levenswandel, met de onbegrensd aanwezige kracht van de vriendschap......"

60. „Twee gebouwen verheffen zich op dit tooneel, beide van het zoogenaamde tempelmodel, in het algemeen van overeenkomstigen bouw, doch in de details afwijkend...... Geheel rechts staan onder een paar boomen Samantabhadra, de tweede hoofdpersoon, en eenige volgelingen. Tusschen de beide gebouwen in komt de Bodhisattva opnieuw voor; thans op een lotuskussen staande op eenigen afstand boven den beganen grond. Eindelijk vindt men hem geheel links ten derden male, thans zwevend in de lucht. Overal vallen bloemen en kransen naar beneden. Gelijk op p. 618 werd medegedeeld, zien wij in dit tafereel niet drie gelijktijdige manifestaties van Samantabhadra, doch een voorstelling van zijn opstijging in de lucht......" (p. 632).

O.i. is het niet twijfelachtig, dat de eerste pāda van vs. 36 op dit relief is voorgesteld, immers tot de door yoga-oefeningen verkregen bovennatuurlijke eigenschappen behoort in de eerste plaats het vermogen om zich van den grond te verheffen en door de lucht te zweven en het is dan deze zweefvlucht, die in drie momenten op het tafereel in beeld is gebracht. Intusschen is het niet weinig teleurstellend te ervaren, dat dit relief — een van de fraaiste van de geheele Baraboeḍoer — door geen verhevener gedachte is geïnspireerd dan door het enkele woord ṛddhibalena in regel 1.

Vs. 37. puṇya-balena samanta-çubhena
jñāna-balena asaṅga-gatena
prajña-upāya-samādhi-balena
bodhi-balaṃ samudānayamānaḥ

„Met de onbegrensd heilzame kracht der vrome verdiensten, met de van (wereldsche banden) vrije kracht van het weten, met de kracht der wijsheid, goede middelen en meditatie de kracht van de Verlichting voorbereidend......"

61. Een Buddha in toraṇa; links een dienaar met bloemenbak en bhikṣu metutpala; voor het voetstuk van den toraṇa vijf bouquetvormige bloemstruiken, rechts ervan een bloemenstandaard en een reukwerkhouder; op de rechterreliefhelft Samantabhadra met wierookbrander en waaier en Sudhana; bloemenregen.

De schakel tusschen vers en relief wordt ook hier weer gevormd door het woord bodhi, in rg. 4.

Vs. 38. karma-balaṃ pariçodhayamānaḥ
kleça-balaṃ parimardayamānaḥ
Māra-balaṃ abalaṃ karamānaḥ
pūrayi Bhadra-carī-bala sarvāṃ.

„De kracht van den dadendrang volkomen louterend, de kracht van den hartstocht volmaakt vernietigend, de kracht van Māra krachteloos makend, moge ik alle krachten van (Samanta)bhadra's vromen levenswandel in vervulling doen gaan."

62. Een Buddha in een toraṇa, links staande en zittende vereerders, rechts Samantabhadra en Sudhana.

De reden waarom hier een Buddha is afgebeeld, terwijl men eerder een Samantabhadra als hoofdpersoon zou verwachten, is o.i. te zoeken in rg. 3; men heeft blijkbaar geoordeeld, dat de kracht van Māra alleen door den Buddha krachteloos kan worden gemaakt en deze dus ook de voornaamste plaats behoorde te bezetten.

Vs. 39. kṣetra-samudra viçodhayamānaḥ
sattva-samudra vimocayamānaḥ
dharma-samudra vipaçyayamāno
jñāna-samudra vigāhayamānaḥ

„De oceanen der (Buddha)gebieden louterend, de oceanen der schepselen bevrijdend, de oceanen der Leer aanschouwend, in de oceanen van kennis mij verdiepend......"

63. In het midden Samantabhadra, links drie vereerders, rechts Sudhana.

Een stoplap.

Vs. 40. carya-samudra viçodhayamānaḥ
praṇidhi-samudra prapūrayamānaḥ
buddha-samudra prapūjayamānaḥ
kalpa-samudra careyam akhinnaḥ.

„De oceanen van vrome plichten louterend, de oceanen der vrome geloften vervullend, de oceanen van Buddha's door offeranden vereerend, moge ik in den loop van oceanen van tijdperken onvermoeid mijn weg gaan."

64. Samantabhadra in het midden, rechts Sudhana, links het dak van een peṇḍapa; „daaronder staan twee brahmanen met baard en zonnescherm, de hand ophoudend om van de twee vóór hen staande dienaren van den Bodhisattva iets te ontvangen...... Op den voorgrond knielen drie andere begiftigden......" (p. 633).

Als boven.

Vs. 41. ye ca triyadhva-gatāna jinānāṃ
bodhi-cari-praṇidhāna-viçeṣāḥ
tān ahu pūrayi sarvi açeṣāṃ
Bhadra-carīya vibudhyiya bodhiṃ.

„En welke vrome geloften er ook in het bijzonder door de zich in de drie tijden aanwezige Jina's tot het volgen van den weg der Verlichting (zijn afgelegd), deze moge ik zonder uitzondering vervullen en moge ik tot de verlichting ontwaken (in navolging van) (Samanta)bhadra's levenswandel".

65. Samantabhadra in een toraṇa, rechts Sudhana, links boven drie Buddha's, daaronder bhikṣu's, dienaren enz.

Nu voor de verklaring van de voorgaande reliefs elk contrôlemiddel ontbrak, brengt het samenvallen van de drie tijden in het

vers met de drie Buddha-figuren op het relief een welkome bevestiging van de juistheid der gegeven interpretatie.

Vs. 42. jyeṣṭhaku yaḥ sutu sarva-jinānāṃ
yasya ca nāma Samantatabhadraḥ
tasya vidusya sabhāga-carīye
nāmayamī kuçalaṃ imu sarvaṃ.

43. kāyatu vāca manasya viçuddhiç
carya-viçuddhy atha kṣetra-viçuddhiḥ
yādṛça nāmana Bhadra-vidusya
tādṛça bhotu samaṃ mama tena.

44. Bhadra-carīya samanta-çubhāye
Mañjuçirī-praṇidhāna careyaṃ
sarvi anāgata-kalpa-m-akhinnaḥ
pūrayi tāṃ kriya sarvi açesāṃ.

45. no ca pramāṇu bhaveyya carīye
no ca pramāṇu bhaveyya guṇānāṃ
apramāṇu cariyāya sthihitvā
jānayi sarvi vikurvitu teṣāṃ.

(42) Wie de oudste (beste) zoon van alle Jina's is; wiens naam Samatabhadra (alom gezegend) luidt, ter erlanging van de kameraadschappelijke omgang met dezen wijze moge ik al deze zegen aanwenden.

(43) De reinheid van lichaam, woord en gemoed, de reinheid van levenswandel en de reinheid der (Buddha)gebieden op hoedanige wijze deze den wijze (genaamd) (Samanta)bhadra toebehooren, op gelijke wijze mogen zij mij ten deel vallen.

(44) (Samanta)bhadra's alom-heilzame levenswandel volgend moge ik volgens Mañjuçrī's vrome geloften handelen; onvermoeid, in alle toekomstige tijdperken, moge ik al deze vrome daden zonder uitzondering in vervulling doen gaan.

(45) Geen grens worde gesteld aan den vromen levenswandel; geen grens worde gesteld aan de (beoefening der) deugd; onbegrensd in den vromen levenswandel mij handhavend moge ik alle wonderen (van beide bodhisattva's) leeren kennen.

Daar vs. 41 = no. 65 en vs. 46 = no. 70, verwacht men dat elk van de drie reliefs ertusschen één vers in beeld zal brengen, gelijk dat bij het voorafgaande gedeelte van den tekst is geschied. Er doet zich nu echter de moeilijkheid voor, dat de in vs. 44 genoemde Mañjuçrī hoogstwaarschijnlijk door den bodhisattva-hoofdpersoon met den blauwen lotus op 67 wordt voorgesteld (ook elders op Baraboeḍoer is Mañjuçrī aan het enkele lotus-attribuut herkenbaar) [25]), waardoor we zouden moeten aannemen, dat de twee voorafgaande strophen 42 en 43 op het éene relief 66 zijn afgebeeld en de inhoud van vers 45 over de beide reliefs 68 en 69 is verdeeld. Tegen de samenvoeging van 42 en 43 op het Samantabhadra-relief 66 kan geen principieel bezwaar bestaan daar in de beide strophen deze bodhisattva met name wordt genoemd. Daarentegen bevat het eerste halfvers niets, dat de afbeelding van een Buddha-figuur kan wettigen, terwijl het tweede halfvers zich alleen met no. 69 in verband laat brengen als wordt aangenomen, dat de stūpa het in rg. 4 vermelde wonder verbeeldt, bij welks verschijning in het luchtruim de twaalf bodhisattva's of goden getuigen zijn, gelijk dat in Mahāyāṅistische teksten zoo vaak beschreven wordt. Wanneer de bodhisattva op 67 niet als een Mañjuçrī wordt opgevat en aan elk van de verzen 42-45 één relief wordt toegewezen, krijgen we: 42 = no. 66, waartegen geen bezwaar bestaat (zie boven); vs. 43 = no. 67, waarbij in het duister blijft wie de bodhisattva-hoofdpersoon voorstelt en waarom deze onbekende de plaats van den in het vers genoemden Samantabhadra inneemt; vs. 44 = no. 68 bij welke combinatie de Buddha-figuur niet verklaard wordt en vs. 45 = no. 69, waarvoor hetzelfde geldt als boven bij vs. 45b = no. 69 werd opgemerkt. Aangezien dus geen der beide onderzochte mogelijkheden een bevredigende verklaring toelaat, blijft ons nog slechts over te onderstellen, dat in de op Baraboeḍoer gevolgde redactie de strophen 43 en 44 omgewisseld waren. We krijgen dan:

66. Samantabhadra in het midden, rechts Sudhana, links zeven bodhisattva's of goden.

De in vs 42 genoemde Samantabhadra treedt als hoofdpersoon op; de bodhisattva's of goden fungeeren slechts als figuranten.

---

[25]) Krom, *Monografie*, p. 717 en 723.

67. In het midden een bodhisattva, die als attribuut een enkelen blauwen lotus voert; aan weerskanten en boven zijn hoofd een Buddha.

De Mañjuçrī van vs. 44.

68. Links een toraṇa waarin een Buddha is gezeten; rechts een tweede paviljoen, waarin vier vrouwen knielen; tusschen beide gebouwen Samantabhadra en Sudhana.

Het Buddha-tafereel stelt de Buddha-ksetra's van vs. 42 voor; de vrouwen zijn figuranten.

69. Twee rijen; in het midden van de bovenste een stūpa met aan weerskanten drie Buddha's; in de benedenrij in het midden Samantabhadra met aan weerskanten zes bodhisattva's of goden.

Het stūpa-wonder van vs. 45.

Vs. 46. yāvata niṣṭha nabhasya bhaveyyā
sattva açeṣata niṣṭha tathaiva
karmatu kleçatu yāvata niṣṭha
tāvata-niṣṭha mama praṇidhānaṃ.

„Zoo ver verwijderd als het einde van de hemelruimte zijn mag, zoo ver verwijderd als het einde van (het aantal) schepselen zijn mag, zoo ver verwijderd als het einde van dadendrang en hartstocht zijn mag, even zoo ver verwijderd zij het einde van mijn vrome gelofte".

70. Een Buddha in een toraṇa, waarboven links en rechts zon en maansikkel zweven. „Aan beide reliefranden zijn schematische rotsen aangebracht; op wolken zweven hemelingen...... benevens een kinnara-paar." Rechts beneden Samantabhadra en Sudhana. Aan de linkerzijde een gebouwtje, drie bhikṣu's en nog drie leeken.

De zon en de maan stellen weer de oneindigheid van ruimte voor (vgl. 53 en 57), terwijl de gandharva's, kinnara's en menschen mogelijk de in rg. 2 genoemde schepselen vertegenwoordigen.

Vs. 47. ye ca daçad-diçi kṣetra anantā
ratna-alaṃkrtu kurya jinānāṃ

divya ca mānuṣa saukhya viçiṣṭāṃ
kṣetra-rajopama-kalpa dadeyaṃ.

„En welke oneindige (Buddha)gebieden er zich in de tien windrichtingen ook uitstrekken, deze moge ik voor de Jina's met juweelen getooid doen zijn en voortreffelijke goddelijke en menschelijke vreugden moge ik hun schenken gedurende tijdperken, die in aantal met de stofkorrels der (Buddha)gebieden vergelijkbaar zijn.

71. Boven in het midden een Buddha met aan weerskanten een staande Buddha-figuur; verder rechts en links boven en beneden nog drie Buddha's, in het geheel dus vijftien Buddha-figuren.

In plaats van de gebruikelijke tien Buddha's om de tien windrichtingen voor te stellen heeft de beeldhouwer er vijftien afgebeeld. Voor de verklaring hiervan zie het volgend relief.

Vs. 48. yaç ca imaṃ pariṇāmana-rājaṃ
çrutva sakṛj janayed adhimuktiṃ
bodhi-varāṃ anuprārthayamāno
agru viçiṣṭa bhaved imu puṇyaṃ.

„En wie dezen koning der vereering slechts eenmaal gehoord hebbende toegekeerdheid (naar den Buddha) (in zijn gemoed) doet ontstaan, terwijl hij de voortreffelijke Verlichting nastreeft, hem moge dit als de hoogste en voortreffelijkste verdienste worden aangerekend."

72. Een bovenrij van negen Buddha's, daaronder drie Buddha's, twee vereerders en nog vijf Buddha's.

We hebben reeds opgemerkt, dat het woord bodhi van den tekst door den beeldhouwer door een of meer Buddha-figuren pleegt te worden weergegeven. Een zeventien-tal Buddha's echter, als op dit relief voorkomt, lijkt voor dit doel veel te veel, tenzij men wil aannemen, dat er behoefte aan een grootsche apotheose bestond en men hieraan heeft voldaan zonder zich te veel om den tekst te bekommeren. Intusschen komt het ons waarschijnlijker voor, dat no. 72 bij no. 71 getrokken moet worden en de op de twee reliefs gezamelijk voorkomende 32 Buddha's de oneindig talrijke (Buddha)-gebieden van vs. 47 voorstellen. Het voordeel van deze verklaring is niet alleen, dat de in de Buddhistische litteratuur geen rol spelende

getallen 15 en 17 door het veel aannemelijker getal 32 worden vervangen [27]), maar ook dat het eind van de reliefreeks komt samen te vallen met het slot van het aan de praṇidhāna's gewijde gedeelte van het gedicht. Ten slotte merken we op, dat voor het verschijnsel waarop Krom de aandacht gevestigd heeft, nml. dat op de twee slottafereelen Samantabhadra en Sudhana niet voorkomen, de tekst van het gedicht geen verklaring aan de hand doet.

De IVe reliefreeks is hiermede ten einde. Volledigheidshalve laten we het vervolg en het slot van den Bhadracarī-tekst hier nog volgen,

Vs. 49. varjita tena bhavanti apāyā
varjita tena bhavanti kumitrāḥ
kṣipru sa paçyati taṃ Amitābhaṃ
yasy' imu Bhadracarī-praṇidhānaṃ.

50. lābha sulabdha sujīvitu teṣāṃ
svāgata te imu mānuṣa janma,
yādṛça so hi Samantabhadras
te 'pi tathā na-cireṇa bhavanti.

51. pāpaka pañca anantariyāṇi
yena ajñāna-vaçena kṛtāni
so imu Bhadracariṃ bhaṇamānaḥ
kṣipru parikṣayu bhoti açesaṃ,

52. jñānatu rūpatu lakṣanataç ca
varṇatu gotratu bhoti-r-upetaḥ,
tīrthika-Māra-gaṇebhir adṛṣyaḥ
pūjitu bhoti sa sarva-triloke;

53. kṣipru sa gacchati bodhi-drumendraṃ,
gatva niṣīdati sattva-hitāya,
budhyati bodhi, pravartayi cakraṃ,
dharṣayi Māru sa-sainyaku sarvaṃ.

54. yo imu Bhadracari-praṇidhānaṃ
dhārayi vācayi deçayito vā

[27]) Mus, *Barabuḍur*, p. 601: „Ce schéma [van de vijf Jina's] n'est pas le seul que l'Inde ait connu; deux surtout lui ont fait une concurrence souvent heureuse: le système à huit, seize ou trente-deux „pointes", c'est-à-dire le lotus mystique, dont le centre répond à l'orient secret, et le système des dix orients....".

buddha vijānati yo 'tra vipāko
bodhi viçiṣṭa, ma kāṅkṣa janetha.

55. Mañjuçiri yatha jānati çūraḥ
so ca Samantabhadra tathaiva
teṣu ahaṃ anuçikṣayamāno
nāmayamī kuçalaṃ imu sarvaṃ,

56. sarva-triyadhva-gatebhi jinebhir
yā pariṇāmana varṇita agrā
tāya ahaṃ kuçalaṃ imu sarvaṃ
nāmayamī vara-Bhadracarīye.

57. kāla-kriyāṃ ca ahaṃ karamāṇo
āvaraṇāṃ vinivartiya sarvāṃ
sammukha paçyiya taṃ Amitābhaṃ
taṃ ca Sukhāvati-kṣetra vrajeyaṃ.

58. tatra gatasya imi praṇidhānā
āmukhi sarvi bhaveyu samagrāḥ
tāmç ca ahaṃ paripūrya açeṣāṃ
sattva-hitaṃ kari yāvata loke.

59. tahi jina-maṇḍali çobhani ramye
padma-vare rucire upapannaḥ
vyākaraṇaṃ ahu tatra labheyā
sammukhato Amitābha-jinasya.

60. vyākaraṇaṃ pratilabhya ca tasmiṃ
nirmita-koṭi-çatebhir anekaiḥ
sattva-hitāni bahūny ahu kuryāṃ
dikṣu daçasv api buddhi-balena.

61. Badracarī-praṇidhāna paṭhitvā
yat kuçalaṃ mayi saṃcitu kiṃcit
eka-kṣaṇena samṛdhyatu sarvaṃ
tena jagasya çubhaṃ praṇidhānaṃ.

62. Bhadracariṃ pariṇāmya yad āptaṃ
puṇyam anantam atīva viçiṣṭaṃ
tena jagad vyasanaugha-nimagnaṃ
yātv Amitābha-puriṃ varam eva.

(49) „Door hem worden onheilen afgeweerd, door hem worden slechte vrienden afgeweerd, door hem wordt aanstonds Amitābha aanschouwd, wien deze gelofte tot het volgen van (Samanta)bhadra's levenswandel eigen geworden is".

(50) „Welverworven verworvenheden en een (welgeleefd) leven valt hun ten deel; welkom zijn zij in dit menscheleven; want gelijk Samantabhadra is, worden binnen korten tijd ook zij".

(51) „Door wien de vijf onmiddellijk berechtbare zonden ten gevolge van de macht der onwetendheid begaan zijn, hem zal wanneer hij dit (gedicht) Bhadracarī reciteert aanstonds restlooze vernietiging (van die zonden) ten deel vallen".

(52) „Wat betreft zijn kennis, zijn uiterlijk, zijne kenteekenen, zijn kaste en zijn familie wordt hij (in zijn volgend leven) een geslaagd persoon; voor de scharen van ketters en van Māra is hij onaantastbaar en geëerd wordt hij in het gansche drievoudige wereldrijk".

(53) „Aanstonds begeeft hij zich naar den koning der boomen der Verlichting en daar gekomen zijnde zet hij zich er neder tot heil der schepselen; hij ontwaakt tot de Verlichting en brengt het Rad (der Leer) aan 't wentelen; hij trotseert er Māra met zijn gansche heer".

(54) „Wie dit gedicht (getiteld) de Vrome wenschen tot het volgen van (Samanta)bhadra's levenswandel (in zich) omdraagt, reciteert of onderwijst, Buddha weet welk loon (hem) hier(voor) ten deel valt: de voortreffelijke Verlichting; laat geen twijfel (hierover) ontstaan".

(55) „Zooals Mañjuçrī weet, de held, en Samantabhadra desgelijks doe ik, terwijl ik hen navolg, al deze zegen nederdalen op hen".

(56) „De eerbetuiging, die door de Jina's in alle de drie tijden als de hoogste geprezen is, door deze doe ik al deze zegen neerdalen tot (navolging van) Samantabhadra's vromen levenswandel".

(57) „En wanneer ik (eens) Kāla's daad verricht (d.i. sterven zal) nadat ik alle beletselen zal verwijderd hebben, moge ik dan vóór mij Amitābha aanschouwen en moge ik het land Sukhāvatī binnengaan".

(58) „Mogen deze vrome geloften mij, daar gekomen zijnde, alle tegader voor den geest staan en moge ik, terwijl ik dezelve zonder uitzondering in vervulling doe gaan, het heil der schepselen bewerkstelligen, zoovele als er zijn op de wereld".

(59) „Daar, in den kring der Jina's, glanzend en liefelijk, op een voortreffelijken en schitterenden lotusbloem gezeten, moge ik daar de uiteenzetting (van de leer) uit den mond van den Jina Amitābha vernemen".

(60) „En na de uiteenzetting (van de leer) vernomen te hebben moge ik door middel van vele tienmillioenen van hondertallen schijnlichamen vele heilzame daden verrichten jegens de schepselen in de tien windstreken door de kracht van mijn denken".

(61) „Alle heil, al is het slechts weinig, dat ik verzameld heb door het reciteeren van het gedicht (getiteld) „de vrome geloften (tot het volgen van) (Samanta)bhadra's vromen levenswandel", moge dit in één enkel oogenblik in vervulling gaan; moge hierdoor de vrome gelofte strekken tot heil der wereld (?)".

(62) „Alwat aan onmetelijke en bijzonder voortreffelijke vrome verdienste verworven is door het in toepassing brengen van (Samanta)bhadra's vromen levenswandel, moge hierdoor de wereld, verzonken (als zij thans nog is) in den vloed der hartstochten de heerlijke stede van Amitābha bereiken".

Dec. 1936.

VERGELIJKEND OVERZICHT VAN DEN INHOUD DER BHADRACARI EN DE RELIEFVOORSTELLINGEN OP IV.

Verzen Bhadracarī		Reliefs IV	Verzen Bhadracarī		Reliefs IV
1	=	1	21_1	=	43
2	=	2	21_2	=	44
3	=	3	21_3	=	45
4	=	4	21_4 of 22_1	=	46
5_1	=	5-6	22_2	=	47
5_2	=	7-9	23	=	48
6b	=	10	24	=	49
6_1	=	11-12	25	=	50
6_2	=	13	26	=	51
5b	=	14-15	27	=	52
7	=	16	28	=	53
8	=	17	29	=	54
9-10	=	18	30	=	55
11	=	19	31	=	56
12	=	20(?) of 20-22(?)	32	=	57
13	=	21(?) ⎫	33	=	58
14	=	22(?) ⎬ of 23(?)	34-35	=	59
15	=	23 ⎭	36	=	60
17a	=	24	37	=	61
17b	=	25	38	=	62
16_1	=	26	39	=	63
16_2	=	27	40	=	64
16_3	=	28	41	=	65
16_4	=	29	42	=	66
18_1	=	30-31	44	=	67
18_2	=	32-34	43	=	68
18b	=	35-39	45	=	69
19	=	40	46	=	70
20_1	=	41-42	47	=	71-72

VERGELIJKEND OVERZICHT VAN DE VOLGORDE DER STROPHEN IN DE VERSCHILLENDE BHADRACARI-REDACTIES [26]).

Noordel. red. Nep. hss. en Tibet. druk		Zuid. red. Jap. Skr. hss. en Amoghavajra's Chin. vert.		Orissa red. Prajna's Chin. vert.		Khotan red. Buddhabhadra's Chin. vert.		Baraboedoer red.
1—4	=	1—4	=	1—4	=	1—4	=	1—4
5	=	5a, 6b	=	5a, 6b	|	—	=	5a, 6b
6	=	6a, 5b	=	6a, 5b	=	6	=	6a, 5b
7	=	7	=	7	=	5	=	7
8—12	=	8—12	=	8—12	=	7—11	=	8—12
13	=	13b, 14a	=	13b, 14a	=	12b, 14a	=	13
—	|	—	|	14b	|	—	|	—
14	=	14b, 15a	=	15	=	13	=	14
15	=	15b, 16a	=	16	=	14	=	15
16a	=	16b	=	17a	=	15a	=	17a
16_3	=	17_1	|	—	|	—	} =	17b
16_4	=	17_2	} =	17b	|	—	}	
17a	=	17b	}		|	—	=	16a
17b	=	13a	=	13a	|	—	=	16b
18, 19a	=	18a, 19a	=	18a, 19a	|	—	=	18a, 19a
19b—43	=	19b—43	=	19b—43	=	15b—39	=	19b—43
44	=	44	=	44	=	44	=	44
45	=	45	=	45	|	—	=	45
46—47	=	46—47	=	46—47	|	—	=	46—47
48—54	=	48—54	=	54—60	|	—	|	—
55—58	=	55—58	=	46—49	=	40—43	|	—
59—60	=	59—60	=	50—51	|	—	|	—
61—62	=	61—62	=	61—62	|	—	|	—

[26]) De vier eerste kolommen volgens WATANABE, p. 22.

HOOFDENVERKIEZING, STAMVERDEELING EN STAMVERSPREIDING DER BOSCHNEGERS VAN SURINAME IN DE 18e EN 19e EEUW.

Rapport uitgebracht aan Z.E. den Gouverneur van Suriname, ter voldoening aan de Resolutie van Z.E. den Minister van Staat, Minister van Koloniën d.d. 1 Juli 1936, 7e afdeeling No. 20, door

E. WONG,

Districts Commissaris van Marowijne.

INLEIDING.

Teneinde de juiste bestuurshouding tegenover de boschnegers te kunnen bepalen, is eene uitgebreide en juiste kennis van hunne stamverhoudingen en sociale organisatie onontbeerlijk.

Hetgeen men weet uit de verhalen van betrokkenen, aangevuld met de tamelijk omvangrijke, maar vaak eenzijdige literatuur, vertoont talrijke hiaten, welke niet in Suriname kunnen worden aangevuld.

Het is op grond daarvan, dat op voorstel van Z. E. den Gouverneur van Suriname door Z. E. den Minister van Staat, Minister van Koloniën bij Res. d.d. 1 Juli 1936 7e afdeeling No. 20, aan mij de opdracht werd verstrekt in de daartoe in aanmerking komende archieven in Nederland, nasporingen te doen naar de hoofdenverkiezing, de stamverdeeling en stamverspreiding der boschnegers in de 18e en 19e eeuw.

Uiteraard kwam hiertoe het eerst in aanmerking het Rijksarchief in Den Haag, alwaar de oude archieven van Suriname tot het jaar 1845 worden bewaard. Doch ook bibliotheken in Den Haag, Amsterdam en Utrecht bleken waardevolle geschriften, boekwerken en kaarten te bezitten, welke voor eene bestudeering van het onderwerp belangrijke gegevens bevatten.

Wat in officieele stukken over de boschnegers staat opgeteekend, hetzij in rapporten, journalen of verslagen, kan evenmin aanspraak

maken op volledigheid. Als aanvulling evenwel, vaak als correctie van het reeds gepubliceerde, ook als aanwijzing voor degenen, die zich een nader onderzoek tot taak stellen, maar meer nog voor het Bestuur, dat, dank zij de beter wordende verkeersmiddelen in de nabije toekomst, voor nieuwe gezagsproblemen komt te staan, kan het hieronder volgende misschien van nut zijn.

Door vele dienstreizen in de streken door Aucaners bewoond, had ik de beschikking over eigen aanteekeningen, hetgeen de afronding van het hoofdstuk over de Aucaners mogelijk maakte. Voor de andere stammen bleven helaas leemten bestaan, welke, om een logisch geheel te verkrijgen, moesten worden aangevuld met aanhalingen uit de literatuur.

Deze — voor zoo ver niet uit officiëele bronnen geput — blijven voor rekening van de betrokken schrijvers.

VOORGESCHIEDENIS DER BOSCHNEGERS.

In Afrika.

De uitvoer van slaven uit Afrika vond reeds plaats in 1442, toen *Antem Gonsalves* eenige Mooren uit Rio de Oro naar Europa bracht. Dit voorbeeld vond navolging.

Veertig jaren later vestigden de Portugeezen zich in Angola en bouwden een fort aan de Goudkust, dat het centrale punt werd van den slavenhandel. Deze nam in belangrijkheid toe door de vraag naar slaven ten behoeve van het pas ontdekte werelddeel Amerika.

In 1502 was hun aantal op St. Domingo zoo groot, dat men ter bescherming van de oorspronkelijke bewoners verderen invoer voorloopig moest verbieden.

Gedurende langer dan een eeuw zijn het voornamelijk de eilanden Cuba, Jamaica en Porto Rico geweest, die negers invoerden.

Eerst in 1619 werd het vasteland daarin betrokken. Uit dien tijd dateeren de eerste aanvoeren in Brazilië en de Guyana's.

Talrijk zijn de slavenschepen geweest, die Paramaribo en Georgetown tot bestemming hadden.

Voor de West-Indische Compagnie, die het monopolie bij octrooi had verkregen, werd de slavenhandel een van de belangrijkste bronnen van inkomsten.

In overeenkomsten, met kolonisten aangegaan, kwam steeds de navolgende bepaling voor:

„Indien in tijd en wijle de voorzegde Colonie eenige zwarte Slaaven of Negros van noode mogten hebben, blijft de negotie van dezelven voor de Compagnie private gereserveerd, en zal dientengevolge de Compagnie, des vermaant zijnde, de voorzegde Colonie van de noodige negros of slaaven voorzien tot zoodanige civielen prijs als de compagnie dezelve in andere colonien en eilanden is debiteerende." [1])

„Was alzoo het aantal aan te voeren slagen onbepaald gesteld, bij de vernieuwing van het octrooi in 1730 verbond zij zich jaarlijks 2500 slaven te leveren en toen er van 12 Aug. 1731 tot 24 Aug. 1738 door haar slechts 13012 negerslagen in plaats van 17500 en dus 4488 minder dan waartoe zij zich verbonden had, waren aangebracht, werden hierover klachten ingeleverd en werden daarop voor rekening van de Societeit van Suriname van 1738 tot 1745, 63 schepen naar Guinea gezonden met commissie om slaven te halen." [2])

Afgescheiden hiervan, waren er slavenhandelaars, die op de West-Indische eilanden en elders slaven opkochten en in Paramaribo verhandelden. Aan plantage-eigenaars werd toegestaan slaven, die zij in naburige koloniën bezaten, naar Suriname over te brengen.

De Joodsche kolonie verkreeg vergunning, om „de slaven, die bij de Coloniers in zee mogen veroverd worden, ter vrijdom van dien te mogen vervoeren ter plaatse daar het haar gelieven zal, mits betalende voor tol aan de Compagnie tien gulden per slaaf met beding dat het vierde part van de veroverde slaven aldaar aan land zullen moeten verblijven, tot behoef van de kolonie of de wilde kust." [3])

„There were", zegt *Herskovits,* „three ways in which a person might become a slave. The principal manner in which slaves were obtained was through warfare, although the term „warfare" may be properly used in this connection only if its real meaning is allowed great elasticity, for these „wars" were nothing more than traditionally sanctioned man-hunts. Thus, in the kingdom of *Dahomey,* an annual „war" was the rule. Of religio-economic motivation, its actual purpose was to provide slaves for human sacrifices necessary in the rituals of the ancestral cult, to work the plantations of the king and his nobles, and to satisfy the demands of European

---

[1]) Hartsink. blz. 220.
[2]) Hartsink. blz. 740.
[3]) Historische proeve van Suriname. 1791. blz. 17.

slave dealers. This last, from the point of view of the economy of the native-kingdom, was fully as important as the other two, since the sale of slaves constituted the principal source of funds, which could be used to obtain the European goods arms and gunpowder held, so desirable by the natives.

The second method of enslaving Africans owed its inception and existence to the functioning of the inner political organisation of the West African states. Descent in the reigning houses was from father to son, or from the ruler to his sister's son. In both forms of succession, there was competition for the office; in the latter case, sons of the king's sisters contested for the succession. It was however, in the dynasties where paternal descent obtained that competition was particularly keen. Because polygny was the rule, sons of a king by different mothers intrigued against each other or waged open warfare once the royal office was vacant.

As far as the point, being considered here, is concerned, however, the result was the same. The defeated contender was either executed or sold into slavery; in either case, the victor rid himself of possible future malcontents —the family of the unsuccesful one, as well as all his sympathizers and their families by the convenient and profitable method always at hand, the European slave-dealer.

The only group sold in slavery which might have been constituted by the operation of a selective process that took the desirable element in the West African populations to the New World, was the group recruited from those convicted of crime. A man, who was detected in an intrigue with a wife of his ruler, if not executed was sold into slavery as a criminal, just as though he had been a murderer or a thief, and slavery as a result of debt is also known to have occurred.

It is therefore," zoo besluit Herkovits, „to be seen that the negro peoples of the New World have not only been derived from a relately more restricted area of Africa than is ordinarily thought to be the case, but that they represent a cross-section of the total population which, if it represents any weighting, is most likely weighted toward the upper end of the scale." [1])

Eene beschrijving der onderscheidene stammen, die ingevoerd werden, vindt men bij Hartsink en Teenstra.

In Suriname heeft nog geen ernstig onderzoek plaats gevonden.

---

[1]) Handbook of social psychology. blz. 240/42.

Zoolang dit niet is geschied, is het doen van mededeelingen uit overleveringen der betrokkenen, voorbarig en misleidend.

De bij Hartsink genoemde namen treft men haast nergens meer bij de bestaande onderstammen aan.

Eene uitzondering schijnen de Loangonegers te vormen, die onder dezen naam ingevoerd, als afzonderlijke onderstam der Saramaccaners aan de bronrivieren van de Suriname zijn gevestigd gebleven.

In Suriname.

De geschiedenis van de vlucht der slaven naar de bosschen en den daarop tegen hen gevoerden strijd, is algemeen bekend. Ik kan daarom volstaan met datgene aan te stippen, dat voor een behoorlijk verband van het onderwerp van belang is.

Reeds in den Engelschen tijd onder *Parham* vestigden vluchtelingen zich aan de Suriname-, de Saramacca- en de Para-rivier. Onder aanvoering van den Cormantijnschen neger *Jermes* deden zij invallen op de plantages aan de Para. Gouverneur *Van Sommelsdijk* sloot met hen in 1683/85 vrede, waarna zij zich aan de Coppename vestigden en zich vereenigden en vermengden met de aldaar wonende, bevredigde Indianen.

Zij vormden gedurende langen tijd een afzonderlijken stam en behielden door tusschenkomst van den in de Wayombo gevestigden posthouder, voortdurend contact met het Bestuur. Ofschoon zij als voorloopers moeten worden beschouwd van de vluchtelingen, die later als „Sacramaccaners" bekend stonden, hebben zij van dezen geen deel uitgemaakt.

In den strijd tegen wegloopers hebben zij, het laatst tegen de Matuaris in 1767, aan de zijde van het Bestuur gestreden.

Hunne nakomelingen, bekend als „*Kaboegers* van de Coppename", hebben zich als zelfstandige stam niet kunnen handhaven.

De slaven van de plantages aan de Cottica, de Commewyne en een deel van de Suriname namen de wijk naar het Oosten en vestigden zich, in groepen verspreid, later in groote vestigingen, tusschen de Suriname en de Marowyne. Hieruit zijn de *Aucaners* voortgekomen.

De negers van de Boven-Suriname en de Para trokken naar het Westen en Zuiden en vestigden zich tusschen de Suriname en de Saramacca, aan welke laatste rivier zij hunnen naam van *Saramaccaners* ontleenden.

Van dezen stam hebben de *Matuari's of Becoe-* en *Moesinga-negers* zich afgescheiden. Zij zijn een afzonderlijke stam gebleven.

De *Paramakkaners,* die het middengedeelte der Marowyne bewonen, formeerden zich eerst in de tweede helft der 19e eeuw.

In de Guyana's, aangevoerd en aan verschillende plantage-eigenaars verkocht, was er weinig kans voor stamgroepeering.

Waar de omstandigheden gunstig waren, doordien sommige slavenhouders aan eene bepaalde soort de voorkeur gaven, of geheele transporten aan èèn eigenaar werden afgeleverd, zooals op de volksplanting Berbice het geval was, bestond er meer kans dat stamgenooten elkander vonden.

Hier herleefden de Afrikaansche krijgsgewoonten en felle strijd ontbrandde tusschen aan elkander vijandige stammen.

„In 1762 werd uit Berbice gerapporteerd, dat de Delminaslaven den meester speelden en dat zij de Angolaslaven meest vermoord of in de bosschen verjaagd hadden en de Creolen dwongen om hun ten dienste te staan." [1])

Ook na hunne vlucht naar de bosschen duurde de strijd voort.

Crommelin vermeldt in zijn journaal d.d. 21 Dec. 1767, dat eene gevluchte negerin aan het Pad van Wanica was aangehouden, die verklaarde, dat de wegloopers onder elkaar hadden gevochten en op het dorp waar zij gewoond had, alle later aangekomen slaven hadden doodgeslagen. Bij gebrek aan kruit en geweren hadden zij elkaar het knuppels en lansen afgemaakt.

De groote strijd tegen de blanken en andere factoren, die later ter sprake komen, hebben ten slotte assimilatie gebracht, al schijnt het, dat er stammen geweest zijn, die tot in lateren tijd hunnen invloed op bijzondere wijze hebben doen gelden.

In de stamverhoudingen van dezen tijd is er moeilijk eenige differentiatie naar Afrikaansche afkomst waar te nemen.

Door het isolement in de moeilijk te bereiken binnenlanden, gedurende langer dan een eeuw, werd een reservaat gevormd van middeleeuwschen Afrikaanschen cultus, zooals die nergens meer wordt aangetroffen. Dit verklaart de groote belangstelling van Amerikaansche anthropologen, die door eene bestudeering van de Surinaamsche boschnegers willen komen tot eene verklaring van de thans in het stamland heerschende gebruiken.

---

[1]) Hartsink. blz. 723.

De nasporing naar de plaatsen van herkomst der in Suriname aangevoerde slaven werd hierdoor actueel.

Melville Herskovits, hoogleeraar aan de North Western University te Chicago, die voor dit doel eenige reizen ondernam naar Suriname en West-Afrika, schreef over „The social history of the negro" o.m.:

„The traditional position holds that the slaves came from divers parts of Africa — not only Guinea but Madagaskar is often mentioned, and East Africa and Morocco and the Barbary Coast, while the name of the Congo appears more prominently than that of other regions. Yet the writers of the eighteenth and early nineteenth centuries who had occasion to query their own slaves and the slaves of their friends concerning their African tribal origins, report affiliations which can be traced to but two of these regions, for the tribal names that recur again and again are those of the peoples who inhabit the region which has been designated as the West African subregion of the Congo area, and the northwestern portion of the Congo-area itself.

The material contained in a little-known work by *C. G. A. Ollendorp*, a German missionary, who was sent as inspector of missions in the Virgin Islands, may be sited as a case in point. In his two volumes report, published in 1777, he devotes almost two hundred pages to discusing the problem of the tribal origins of the slaves; and the tribal designations he gives are those who inhabit the region from the Gambia river to the mouth of the Niger. The study of tribal names of the slaves in Jamaica, as recorded by Bryan Edwards, shows the same facts, while if one investigates the seventeenth and eighteenth century writings of the captains of slaving vessels who desscribed their operations — John Barbot, William Bosman, William Snelgrave, William Smith, and others, — the only portion of the African coast they mention is Guinea. Even the Portugese, whose long possession of the Loango-area and what had been the Kingdom of Congo would seem to argue a priori that the slaves sold by them came principally from the Congo, seems on further investigation to have carried on their most intensive slaving operations in the Gold Coast, in the region about the mouth of the Niger, and in Dahomey".

STAMVERBREIDING EN -VERDEELING.

De Aukaners.

In de Marowijne.

In de onmetelijke oerwouden van Suriname, te midden van haast ondoorwaadbare moerassen, lagen de wegloeperskampen in het Oostelijk deel van de kolonie, overal verspreid. Men vond ze zoowel aan de Wanekreek, als tusschen de Cottica en de Patamacca (Pinnenberg).

De belangrijkste nederzetting bevond zich aan de Djoekakreek, een linkerzijtak van de Marowijne. De eerste alhier gevestigde wegloopers waren slaven van *Salmers* en van de Joden. Zij hielden zich rustig, ook nadat bij de brandschatting van *Cassard* in 1712, talrijke slaven de wijk hadden genomen naar de bosschen en hunne dorpen aanzienlijke uitbreiding hadden ondergaan.

Tot georganiseerde rooftochten is het gekomen, na de aansluiting van de Tempatynegers, die zich daar in acht dorpen onder eigen hoofden hadden gevestigd.

Door deelname aan de patrouilles der blanken, waren de wegen in het bosch aan vele plantagenegers bekend geworden. Zij, die tot bovenbedoelde plantages aan de Cottica, Commewijne en zijkreken behoorden, waren, den kortsten weg kiezend, naar de Djoekakreek gevlucht.

Ook uit de Boven-Suriname trokken zij achter de Joden-Savanne in de richting van de Marowijne.

Een patrouille, uitgezonden ter opsporing van de negers van de plantage Palmaneribo, die zich bij eenen inval, ten getale van 150, bij de wegloopers van de Djoekakreek hadden aangesloten, rapporteerde gezien te hebben, dat weggeloopen slaven van *Talbot* door de gronden van Palmaneribo en achter de Joden-Savanne, het oude pad gaande naar Juka, gepasseerd waren. Het gelukte daarbij 9 slaven van Talbot, 1 van den jood Baeza en 3 van l'Espérance, aan te houden.

Algemeen werd daarom aangedrongen, de op Palmaneribo geplaatste militaire post te handhaven, teneinde te voorkomen, dat wegloopers de Surinamerivier zouden oversteken. Een deel der slaven van de Boven-Suriname en de Para maakten hierdoor later deel uit van den stam der Aucaners, terwijl zij tot de Saramaccaners zouden hebben behoord, indien zij de groote massa volgend, naar

het Zuiden en het Westen waren getrokken in plaats van naar het Oosten.

Toen in 1761 de vrede gesloten werd, was de bevolking bij de Djoekakreek reeds aangegroeid tot ruim 1600 personen. Daar hunne woonplaatsen te bereiken waren door het pad, dat van de verlaten plantage Auka oostwaarts liep, werden zij gedurende langen tijd als de „Negers achter Auka" aangeduid en behielden, toen zij zich als stam behoorlijk georganiseerd hadden, den naam van „Aukaners".

Zij zelf noemen zich bij voorkeur *„Djoeka's"*, naar de Djoekakreek, de plaats van eerste vestiging.

De naam Djoeka is ontleend aan eene vogel, „qui prononce distinctement ces deux syllabes: you-ca. Quand les Aucas quittèrent Surinam, de forts partis passèrent par cette crique peuplée de ces oiseaux. De grandes fêtes, de grands sacrifices y furent célèbres. Cette crique est encore aujourd'hui sainte pour les descendants des Aucas, lesquels, arrivés au Tapanahony, etangèrent leur nom primitif contre celui des mystérieux oiseaux de la crique sainte." [1])

De groepeering in dorpen, onder eigen opperhoofden, had meestal de reeds op de plantages gevormde familieband ten grondslag. Door herhaalde verplaatsingen van de eene plantage naar de andere van denzelfden eigenaar, waren familieleden en vrienden overal verspreid. In de bosschen vonden zij elkander weer en bleven in groepen tezamen.

De formatie van den stam is niet zoo gemakkelijk gegaan door het groote verschil in individueele ontwikkeling en geaardheid.

Herhaaldelijk heeft de op *Bonke-Dottie,* het dorp van het Groot Opperhoofd, gevestigde posthouder bemiddelend moeten optreden tusschen de diverse groepen.

In 1761 schreef Gouverneur Crommelin aan den sergeant *Ritter:*

„. . . Voor de rest moet gij zoowel de zoutwaternegers, Joden- en andere negers, alsook de Boschnegers, alle egaal traiteeren zonder de minste onderscheid om daardoor alle misnoegen onder malkander te weeren" [2]).

Geleidelijk trokken de families weg en vestigden zich zoowel aan den linker- als aan den rechteroever van de Marowijne. De Franschen, vreezende, dat te eeniger tijd hunne etablissementen daarvan

---

[1]) Coudreau; Chez nos Indiens, Paris 1893; blz. 28.

[2]) Journaal Crommelin October 1761.

last zouden ondervinden, verzochten den Gouverneur van Suriname maatregelen te willen nemen om zulks te voorkomen.

„Ten einde voorloopig alle desordres en misverstanden te voorkomen, stelde de Gouverneur aan het Hof voor, om te trachten de boschnegers te bewegen zich liever aan deze zijde der Marowijne te vestigen en om hun vooral te waarschuwen de Franschen geen overlast aan te doen. Dienovereenkomstig werd besloten" [1]).

Zij hebben voor het grootste gedeelte hieraan voldaan en verplaatsten hunne dorpen stroomopwaarts de Marowijne.

Kort na het sluiten van den vrede met de Aucaners braken opnieuw opstanden uit op de plantages, thans onder aanvoering van *Bonnie* en *Coermantijn Codjo*. De vredesartikelen, welke de uitlevering van nieuw aangekomen wegloopers verplichtend hadden gesteld, maakten eene aansluiting van deze opstandelingen bij de Aucaners onmogelijk.

Door Hollandsche patrouilles, krachtig bijgestaan door het corps van Guides of Zwarte Jagers, achtervolgd, trokken zij naar de Marowijne. Eene vestiging aan den rechteroever lokte weer protest uit van de Franschen. Zij gingen daarom hooger-op en zetten zich neer aan de Lawa, waar de strijd tegen hen in alle felheid werd voortgezet.

Ofschoon vriendschappelijke betrekkingen met hen onderhoudend, hebben de Aucaners op aansporing van het Bestuur een belangrijk aandeel in dien strijd gehad.

In 1790 waren de meeste der onderstammen van de Aucaners reeds in de Tapanahony. Het Groot-Opperhoofd woonde op het dorp *Anderblauw*, alwaar ook de standplaats was van den posthouder. In een reisverslag van Majoor *Stoelman*, posthoudende aan de monding van de Lawa in 1792, deelt deze o.m. het volgende mede:

„Ben den 12en van hier vertrokken. Na 5 uren varen zo ben ik op Criorokondre van *Samsam* gekomen, passeerende links de Bijmankreek en de gronden en huizen van *Pieter Bley* en *Primo Bley*.

Daar gekomen heeft Samsam kennis van mijne komst naar boven gestuurd aan het Groot-Opperhoofd *Tonnie*, die op 13 des middags reeds op Crioro kondre was" [2]).

---

[1]) Notulen Gouverneur en Raden van 21 Juni 1764.
[2]) Rapport Stoelman 12 Oct. 1792.

De volgende opperhoofden waren bij de daarop gehouden vergadering aanwezig:

Tonnie	van	Anderblauw
Quassie Maba	„	Cupidokreek
Cadet l'Espinasse	„	Maagdenburg
Samsam	„	Criorokondre
Primo Bley	„	Toetoekreek
Kees	„	Da Nako van l'Espinassieloo
Daniel Ofoe	„	Bernardkreek
Bossoe	„	Banagron
Macosse	„	Commewijne
Apia	„	de Jodennegers.

Het Bestuur, vreezende, dat de Aucaners die met de Bonnis een bloedverbond hadden gesloten, zich te eeniger tijd met hen zouden vereenigen, nam allerlei maatregelen om zulks te voorkomen.

In Aug. 1792 werden de opperhoofden door den bijlegger *Heyer,* namens den Majoor Stoelman, aangezegd „dat zij alle dorpen in de Beymankreek moesten opbreken en dezelve verder naar boven bouwen teneinde geen verdere correspondentie met de Bonnienegers te houden, hetgeen gezamenlijk door hen werd geresolveerd de aankomende droge tijd nieuwe gronden te vellen." [1])

De Bonnienegers hadden zich aan den linkeroever van de Lawa gevestigd en door de Goniniekreek verbinding onderhouden met de Tapanahony. Gouverneur *Frederici,* die onder *Fourgeoud* aan den strijd tegen hen had deelgenomen en gezworen had niet te zullen rusten voordat zij geheel uitgeroeid waren, trachtte middels den Majoor *Zeegelaar* de Aukaners in eene patrouille te betrekken.

Eerst afwijzend, zijn zij, nadat Anderblauw door de Bonnienegers in brand was gestoken en geplunderd, onder aanvoering van het Opperhoofd *Bambey* naar de Lawa getrokken, hebben *Bonnie* en Coermantijn Codjo gedood en de dorpen verbrand. [2])

Nog geheel onbekend met dit succes besloot Frederici den Majoor Zeegelaar door den Majoor Stoelman te vervangen en instrueerde dezen als volgt:

„art. 6. Hij (Stoelman) zal de opperhoofden der Aucaansche negers polsen, of zij niet genegen zouden zijn hunne dorpen beneden in de rivier Marowijne of wel aan de Sarakreek en Boven-Suri-

---

[1]) Rapport Stoelman Sept. 1792. Oud Gouverneurs Archief No. 144.
[2]) Rapport Zeegelaar 12 Maart 1793. Oud Gouv. Archief.

name aan te leggen, hen tevens detailleerende de voordeelen, die deze verplaatsing voor hen zou zijn; de faciliteit van correspondentie met de blanken en de gemakkelijke afvoer van hunnen koopmanschappen" [1]).

De gunstige afloop van de tocht van Bambey maakte de uitvoering van deze instructie overbodig.

De opperhoofden hielden zich aan de oorspronkelijke afspraak en trokken verder de Tapanahony op. Hier hebben zij tot den huidigen dag hunne woonplaatsen behouden en zullen er niet zoo gemakkelijk meer vandaan gaan door hunne voorvader-vereering, die hen dwingt te blijven bij de graven der overleden voorgangers.

De scheiding in *Opo-* en *Bilonegers* wonende boven en beneden den Granholloval, vindt historisch geen voldoende verklaring [2]).

De Bonninenegers bleven als slaven aan de Aucaners onderworpen. Eerst in 1860 verkregen zij door het optreden van het Bestuur hunne onafhankelijkheid. Zij vestigden zich aan den rechteroever van de Lawa en verklaarden in 1890, voor de keuze gesteld, Fransche onderdanen te willen blijven. In den volksmond worden zij *Aloekoenegers* genoemd, naar het dorp *Aloekoe,* één der voormalige woonplaatsen van Bonnie en niet, zooals men ten onrechte meende, naar de *Aloekoeyennen*-Indianen, met wie zij thans samenwonen.

Ook is de veronderstelling van *Van Lier,* dat zij tot een afzonderlijken, oorlogszuchtigen, Afrikaanschen stam hebben behoord, onjuist; zij kwamen van dezelfde plantages als de Aucaners. De verhouding tusschen beide stammen in de Marowijne is niet bepaald vriendschappelijk, hetgeen verergerd wordt door de concurrentie der Aucaners in het opbrengen der Fransche lading.

b. *In de Cottica en de Boven-Commewijne.*

Behalve aan de Marowijne bewoont een gedeelte van den stam der Aucaners ook het stroomgebied van de Cottica en de Boven-Commewijne.

Volgens het vredesverdrag was het een bepaald aantal toegestaan naar Paramaribo en aangewezen tijstopplaatsen te gaan en hunne producten te verkoopen. Dit gold in den tijd toen zij achter Auka

---

1) Notulen Gouverneur en Raden 16 Maart 1793.

2) Zie blz. 334.

gevestigd, de Surinamerivier bevoeren. Toen zij naar de Tapanahony verhuisden en de Wanekreek de verbindingsweg met Paramaribo werd, bleef de vergunning gehandhaafd. Een op den post Oranjewoud (z.g. piket 19) gevestigde posthouder verstrekte passen en hield de noodige contrôle.

Aanvankelijk keerden zij, na hunne negotie, naar hunne dorpen terug. Toen het hun bleek, dat zij een bestaan konden vinden door het leveren van bouwhout en duigen voor suikervaten, bleven zij langeren tijd in de Cottica en legden kostgronden aan.

Bevreesd, dat zij op den duur in eene ongewenschte verhouding zouden komen tot de plantageslaven, stelde het Bestuur herhaaldelijk pogingen in het werk hen te doen terugkeeren naar de Marowijne.

Op 9 Oct. 1833 droeg de luitenant-assistent, mede belast met de zaken van de inlandsche bevolking *Van David Mendes*, den posthouder Schachtruppe op, de bemiddeling van het pasopgetreden Grootopperhoofd *Byman* in te roepen, opdat de Aucaners, die in de Cottica verblijf hielden, zouden worden teruggeroepen.

„. . . . Het vredescontract vergunt hun wel de doorvaart, maar niet om te blijven wonen. Aukaners, die met passen voor Paramaribo uit de Marowijne komen, blijven in de Cottica. Zij doen de plantages aan, in de plaats van tijstopplaats; zij plegen diefstallen.

Als het Grootopperhoofd niet zorgt, dat de bende uit de Cottica komt zal men de passen moeten beperken.

Zij brengen het hout naar de plantages, daarna wordt de prijs geaccordeerd en krijgen zij schuldbrieven, die met zeer vele onaangenaamheden kunnen worden geïncasseerd. Meestentijds betalen de planters minder dan geaccordeerd is en moeten de boschnegers daarmede genoegen nemen." [1])

Op 25 Janari 1835 werd eene bijeenkomst gehouden met *Mendes*, den Aucaner Majoor *Guary* en den posthouder. Guary zeide t.a.v. de Aucaners in de Cottica:

„Zij moeten absoluut weg en het eenig middel daartoe is:

1. De kapiteins die daar zijn, worden niet meer erkend en blijven alsdan verstoken van alle geschenken, zoo voor hun als hun onderhoorigen;

---

[1]) Ingekomen stukken bij het Commissariaat van zaken der inlandsche bevolking. Oct. 1833.

2. Aan geen meid noch kind ooit een pas te geven om Auka te verlaten, zoolang de mannen niet terug zijn;
3. Aan geen Aukaner, die tot een Lo behoort, waarvan mannen in de Cottica zijn, een pas te verleenen, totdat allen terug zijn" [1]).

Eenige jaren later schreef Mendes aan den posthouder: „Gij moet hun (de Aucaners) doen begrijpen, dat de geschenken voortspruiten uit het goed hart van de blanken, die in hunne behoeften heeft willen voorzien, toen zij aan alles gebrek leden. Deze behoefte bestaat niet meer, want wie maar wil kan hout kappen en verkoopen zooveel hij verkiest. Zij, die te lui en te afgodisch zijn om Auka te verlaten hebben schuld, dat zij niet veel verdienen, daar hen den weg daartoe is aangewezen, door af te zakken en de beneden Marowijne, de Wanekreek, de Coermotibo en de Boven Cottica te bewonen, daar kostgronden aan te leggen, hout te bewerken en met de blanken op den vreedzaamsten voet leven" [2]).

De klachten van plantage-eigenaren bleven evenwel voortduren dit gaf den Gouverneur aanleiding bij resolutie den Gouvernements-Secretaris, belast met de zaken van de inlandsche bevolking, te machtigen alle maatregelen te nemen om de boschnegers langzamerhand uit de rivieren Boven-Cottica en Boven-Commewijne te doen verhuizen en zooveel mogelijk tot in de nabijheid van de residentie van den posthouder aan de Coemboekreek te doen teruggaan.

De Aucaners zijn met dit al in de Cottica gebleven. Toen in 1849 het Bestuur de uitdeeling van geschenken staakte, waren de Aucaners voor hun levensonderhoud geheel op zichzelven aangewezen en men liet hen in de Cottica en Boven-Commewijne verder ongemoeid.

Met uitzondering van de *Ansoe-Negers*, die op het dorp Agitiondro bij Wanhattie wonen, hebben alle in de Cottica wonende boschnegers hunne stamdorpen in de Tapanahony en zijn onderworpen aan de bevelen van het Groot-Opperhoofd.

c. *Aan de Sarakreek.*

Men heeft de vestiging van de Aucaners aan de Sarakreek, ver van het eigenlijke stamgebied, willen uitleggen als een strategischen maatregel. Zij zouden als voorpost moeten dienen ter wering van

---

[1]) Idem Jan. 1935.
[2]) Brief Mendes d.d. 14-9-1841 No. 86.

eventueele vijanden, die over de Tossokreek naar de Tapanahony zouden willen gaan.

Junker deelt in de West-Ind. Gids Jaargang 1822 mede, dat de nederzetting dateert uit de eerste helft der 19de eeuw, toen het Saramaccaansch Groot-Opperhoofd *Koffie Bosman* daartoe zijne toestemming verleende. Deze veronderstellingen zijn onjuist.

Reeds in 1773 vestigde zich *Quassie* van Sara la Para zich daar bij familieleden, die niet naar Auca waren gevlucht en tot de Saramaccaners behoorden. [1])

Gouverneur Frederici, die, zooals reeds gezegd, de Aucaners liever niet aan de Tapanahony zag, moedigde de vestiging aan de Surinamerivier en de Sarakreek zeer aan. Met zijne toestemming vestigden eenige families zich later aldaar.

Vele Aucaners, die van vergiftiging of andere misdrijven werden verdacht, weken uit en sloten zich bij hen aan.

In 1830 waren er tien dorpen met eene bevolking van 300 zielen.

Toen de strijd tegen Bonnie tot een einde kwam en de rust in de Marowijne terugkeerde, wijzigde de bestuurspolitiek zich en had men liever de stamgenooten bij elkander.

„Op de vraag", zegt Gouverneur van Heekeren, „in hoeverre het raadzaam zou zijn, de indertijd door Gouverneur Frederici toegelaten families en verder zich in de Boven-Saramacca ophoudende boschnegers aldaar langer te tolereeren, dan wel geschikte gelegenheid moet worden te baat genomen om de bewuste Aucaners naar hun land te doen terugkeeren, ben ik van meening, dat al het mogelijke moet worden gedaan, dat zij naar hun land teruggaan, omdat het boven alle bedenking raadzaam is, alle verstandhouding en verbroedering tusschen de stammen der boschnegers zooveel mogelijk te voorkomen en het onderling verblijf in elkanders land te verhinderen." [2])

Majoor Guary, de Aucaansche vertrouwensman van het Bestuur, hierover gehoord, zeide:

„Wel is het waar, dat in het laatste vredesverdrag de begeerte der Aucaners was, dat zij zich aan de monding van de Marowijne zouden vestigen en de Sarakreek ontruimen, doch daar wellicht wraakzucht over begane oude misdaden tot onaangenaamheden aanleiding zouden kunnen geven is het beter, dat zij er blijven."

---

[1]) Journaal Gouverneur Texier. Maart 1773.

[2]) Res. 14 Mei 1836.

„Het verheugde hem, dat de Sarakrekers geen reden gaven tot ontevredenheid en onlangs nog wegloopers hebben aangehouden. Hij verzocht, in het vervolg de Sarakrekers, die aldaar zekere *Bretan* als opperhoofd erkennen, deelgenooten te maken in de geschenken." [1])

De Sarakrekers hebben zich bij het opvangen van wegloopers verdienstelijk blijven maken, hetgeen aanleiding gaf aan het Gouvernement ook aan hen in 1837 geschenken uit te deelen.

Bij die gelegenheid zeide Mendes tot hen:

„Gijlieden wilt een stam op U zelven uitmaken, dat is strijdig met de belangen van het Gouvernement, maar meer nog met de Uwe, want stel ik *Bretan* eens aan als hoofdman der Sarakrekers, dan heeft hij niet meer aanspraak dan op de geschenken, die ieder Loo toekomt en nu geeft de regeering veel meer, maar als na afloop hiervan de Sarakrekers zich goed gedragen en zich tot Granman Bijman vervoegen en deze verzoekt voor hun een stok dan kan het zijn, dat de regeering daarin consenteert." [2])

De Sarakrekers hebben later hunne kapiteinsstok gehad en hebben hunne woonplaatsen tot heden behouden.

Het schijnt, dat in 1809 met *Bambey* een traktaat is gesloten, waarbij o.m. de vestiging aan Sarakreek werd geregeld. Gegevens hieromtrent heb ik helaas niet kunnen vinden.

Volgens de opgave van den posthouder bedroeg in 1830 het aantal dorpen tien met eene bevolking van 350 zielen.

d. *Stamverdeeling.*

De stam der Aucaners wordt verdeeld in 14 onderstammen of Lo's. Lo, afkomstig van het Engelsche woord „row" beteekent rij of groep. Nog in 1837 werden stokken aan de kapiteins verstrekt voor „een rey der bevredigde Aucaners".

Verschillende dorpen kunnen tot dezelfde Lo behooren.

De volgende staat door den posthouder, Schachtruppe ingediend ten behoeve van de uitdeeling van geschenken, vermeldt de in 1830 bekende onderstammen met de opperhoofden en hunne woonplaatsen, t.w.:

---

[1]) Journaal Mendes 1836.

[2]) Rapport Mendes 1837.

Onderstam:	*Opperhoofd:*	*Woonplaats:*
Ottro-lo	Bijman	Toetoe
	Guary	Abrawatra
	Jakkie	Kankantree
	Foenga	Abrawatra
	Arabi	Kouwerigron
Hansu-lo	Quakoe	Hansu
Javali-lo	Quassie Apontu	Clementie
Dukan-lo	Bijman	Mon Souci
Bley-lo	Quassie	Malobbi
Pedi-lo	Bossoe	Goetappe
Compagnie-lo	Apia	Barzola
La Paix-lo	Alabi	Mindriwatra
Verveli-lo	Kofie Amasoe	Kisai
L'Espinacie-lo	Nakko	Wittivley
Patra-lo	Andries	Sriebakriekie
Manschlie-lo	Quamina	Manschie
Castillie-lo	André	Godohollo
La Parra-lo	Quassie Trapoen	La Parrakondre
Wanebo-lo	Koffie Nango	Wanabolo.

Gedurende de laatste eeuw is er weinig verandering gekomen in hunne groepeering en woonplaatsen.

Een nadere beschouwing der thans bekende onderstammen zal gelegenheid geven de afkomst en tegenwoordige woonplaatsen van elk na te gaan.

1. *Ottro-lo.*

Zij worden ten onrechte genoemd *Otter-lo.* Volgens beweren van de *Ottro-negers,* zooals zij in officiëele stukken worden aangeduid en zich tot heden nog noemen, zouden zij slaven zijn geweest van *Mr. Otto,* een broer van *Mr. John,* aan wien de *Missiedjan-negers* hebben toebehoord.

Uit hun geslacht zijn de Groot-Opperhoofden en hoogepriesters van den stam voortgekomen. Dit verklaart hunne suprematie over de andere Lo's. Als stammoeder nemen zij aan de negerin *Avo Abenkina,* afkomstig van de plantage Adrichem. Deze plantage was volgens de kaart van *A. de Lavaux* (1731) met Palmaneribo, Surinombo en Waterland het eigendom van *Jonas* (John) *Witzen.* Niet

onwaarschijnlijk, dat zij met de Missiedjans van dezelfde plantages afkomstig waren. Later kom ik op de verhouding tuschen deze twee Lo's even terug.

2. *Missiedjan-lo.*

Deze naam wordt in officieele stukken nergens genoemd. (Vide staat Schachtruppe). Zij beschouwden zich deel uit te maken van de Ottro-lo.

Jackie, kapitein der Ottro-lo, onder het Groot-Opperhoofd *Trobbie,* was het hoofd van de groote groep, die later als Missiedjans bekend werd. De stok, welke hij bij de vernieuwing van het vredestraktaat ontving, is thans in handen van *Gagoe,* den later tot Gran-fiscaal verheven kapitein van *Pikien-Kondré* en *Kankantree,* de dorpen bij uitnemendheid van de Missiedjans. Deze hebben sedert jaren geen kapitein. Gagoe, wien de titel tòekomt, beschouwt zich als Ottro-neger, doch is dit niet.

Er wordt geen prijs op het bezit van den stok gesteld, daar deze door een der vroegere bezitters, kapitein *Paintinga,* door diefstal is onteerd.

Uit verschillende mededeelingen zou men moeten afleiden, dat zij kwamen van Palmaneribo, behoorende aan Mr. Jonas Witzen en dat zij, als gezegd, aan dezen hunnen naam ontleenden.

Volgens Junker (W.I. Gids, Jaargang 1922) zouden zij afkomstig zijn van Palmaneribo, behoorende aan eene vrouw, in de landstaal *Missie Jans* genoemd. Zij zouden naar de kleine Commewijne zijn getrokken, vanwaar het niet ver meer was naar de Tempatie.

Dit wil mij heel onwaarschijnlijk voorkomen. Missie Jans was geen eigenares van de plantage en de vlucht ging van Palmaneribo over het oude pad achter de Joden-Savanne, regelrecht naar de Djoekakreek. Palmaneribo was, als reeds werd opgemerkt, de toegangspoort van de slaven van de plantages aan de Boven-Suriname en de Para, die naar het Oosten trokken.

Zij bewonen de dorpen: Drie-tabbetje; Pikien-kondré; Mooi takkie en Poeketti.

3. *Djoe-lo.*

Dezen zijn slaven van de Joden geweest en zijn voor het meerendeel afkomstig van de Boven-Suriname. (Jood in 't Engelsch = Jew, in 't Neg.-Engelsch = Djoe).

Een klein deel kwam uit de Commewijne; hier hadden de Joden

volgens de „Historische proeve van Suriname" [1]) vijf plantages [2]). In 1830 waren zij nog verdeeld in *Manschie-lo; La Parra-lo* en *Castillie-lo*. Eerst later kwam de samenvattende benaming, doch zij behielden elk hun eigen kapitein.

De *Wanebo-lo* behoorde waarschijnlijk ook hier toe.

Zij bewonen thans de dorpen Manschie, Saniki, Visitie en Miranda. De laatste drie dorpen zijn gelegen bij Godo-hollo.

4. *Pinasie-lo.*

De Pinasie-negers zijn slaven geweest van l'Espinasse, die eigenaar was o.a. van de plantages l'Espérance, Wederhoop en Charlottenburg. Deze laatste werd in den volksmond *Pinassie* genoemd (Sur. Staatk. Almanach 1761).

De Lo wordt onderscheiden in Gran (groot) en Pikien (klein) Pinassie. Het meerendeel woont in de Cottica. Hun stamdorp is *San be Doe Mi* in de Tapanahony.

5. *Patra-lo.*

Zij waren afkomstig van de plantage Maagdenburg in de Tempatie en behoorden aan *Marten Pater.*

De aanvoerders der vluchtelingen zouden geweest zijn *Prince Patra* en *Irtjie,* respectievelijk knecht en bastiaan van den eigenaar Pater. Zij namen met zich mede *Avo Finisie* en *Goelé,* huisbedienden op de plantage; dezen zouden de stammoeders der Patranegers zijn geweest, aldus *David,* Patra-kapitein van het dorp Langahoekoe in de Cottica. Het stamdorp is Loabit in de Tapanahony.

Pater is o.a. eigenaar geweest van de plantage *Beekhuizen.*

6. *Prika-lo.*

Deze onderstam wordt gevormd door de *Prikanegers,* de *Taiboto-* en de *Tjamba-negers.* Zij hebben zich heel vroeg aaneengesloten en zijn in officiëele stukken bekend als *Verveli-lo* naar *J. B. v! Vheelen,* den eigenaar van de plantage *Meulwijk* in de Perica. Volgens *De Lavaux* behoorde Meulwijk vroeger aan B. van der Meulen.

De *Taiboto-negers* zijn slaven geweest van *Talbot,* eigenaar van Slootwijk en verscheidene plantages in de Boven-Suriname en de Para.

---

[1]) Geschiedenis van de kolonie Suriname door een gezelschap geleerde Joodsche mannen. Amsterdam 1871.

[2]) Volgens la Vaux 23, zie blz. 317.

Van de *Tjamba-negers* zijn geen nadere gegevens gevonden. Zij bewonen de dorpen Kisai in de Tapanahony en Adjoemakondré (Tjamba in de Cottica).

7. *Ansoe-lo.*

Dezen waren slaven van den Heer *Amsingh*, in den volksmond *Amsoe* geheeten en afkomstig van de plantage Meerzorg.

Zij zijn slechts kort in de Tapanahony geweest; alle families weken, volgens *Hostmann*, na een diepgaand meeningsverschil, uit.

Zij bewonen thans het dorp *Agitiondro* in de Cottica en onderhouden nauwe betrekkingen met de *Ottro-lo.*

8. *Njafaai-lo.*

Deze groep werd steeds aangeduid als *Javali-lo. Njafaai-negers* vertellen, dat zij slaven zijn geweest van *Jan Faai* en dat zij hun dorp *Clementie* genoemd hadden naar *Clement*, den broeder van hunnen meester.

De waarheid is, dat zij afkomstig zijn van de plantage *Nieuwe Zorg*, behoorende aan *Gabriel de la Faille.*

Zij wonen op Clementie in de Tapanahony.

9. *Pedi-lo.*

Gegevens over hunne herkomst werden niet gevonden. In 1830 stonden zij als *Criorokondre-negers* bekend naar hun dorp *Criorokondré* in de Tapanahony. Dit dorp is naar alle waarschijnlijkheid hetzelfde als *Tabbetje*, waar zij nu nog wonen.

Op godsdienstig gebied hebben zij eene belangrijke rol gespeeld. De Gedewsoebediening op Tabbetje is langen tijd een felle concurrent geweest van den Gran-tata cultus der Ottro-lo.

10. *Dikan-lo.*

Vroeger waren zij bekend als *Dukan-lo.* Zij zijn slaven geweest van de plantages *Nes en de Camp*, behoorende aan de erven *De Camp* en gelegen aan de monding van de Coermotibo. Zij bewonen thans de dorpen *Benanoe, Wanfinga* en *Nikie* in de Tapanahony.

11. *Bley-lo.*

Dezen zijn slaven geweest van Majoor *Bley*, die plantages, zoowel in de Perica als in de Boven-Suriname, bezat. De plantage *Bleyen-*

burg aan de Cottica is naar Bley genoemd. De Bleynegers wonen op Malobbi, Sajĕ en Van Draki in de Tapanahony.

12. *Compagnie-lo.*

Zij waren slaven van de Societeit, die eene plantage had aan den linkeroever van de Cottica, waarschijnlijk waar nu de verlaten plantage Libanon ligt.

Zij beschouwen zich als afstammelingen van *Boston,* het opperhoofd, dat in 1761 een groot aandeel had in het bewerkstelligen van den vrede. Niettemin wordt hun Lo als minderwaardig beschouwd, daar anderen beweren, dat zij de laatsten zijn geweest, die naar de bosschen vluchtten.

Dit is onjuist, reeds aan de Djoekakreek waren er vertegenwoordigers van de Compagnie-slaven.

Zij bewonen de dorpen *Powie* en *Moempoesoe,* die door velen worden gemeden.

13. *La Paix-lo.*

Zij zijn afkomstig van de plantage *La Paix* aan de Cottica en zijn thans bijna geheel uitgestorven. Degenen, die daarvan nog overgebleven zijn, wonen samen met de Compagnie-negers op Powie.

Naar de regelen van het boschland is de *Boekoekreek,* rechter zijtak van de Cottica, waar Bonnie opereerde, het eigendom van de La Paix-negers, omdat dezen het eerst hunne kostgronden daar hadden aangelegd.

Aan de Cottica wonen enkelen op het dorp *Pinamoffo.*

14. *Poeloegoedoe-negers.*

Indien men een Ottro-neger vraagt naar de indeeling van den stam der Aucaners zal hij zeggen, dat er in de eerste plaats is de Granman-Lo, n.l. de Ottro-Lo van de granmans of Groot-Opperhoofden, verder 12 Lo's en de Poeloegoedoe-negers.

Deze laatsten wonen als eene afzonderlijke, tamelijk geïsoleerde groep aan de monding van de Tapanahony en maken feitelijk geen deel uit van de Aucaners.

Zij behoorden tot het corps Zwarte Jagers door Gouverneur *Nepveu* opgericht. In den strijd tegen wegloopers en vooral tegen de Bonni-negers hebben zij vele en belangrijke diensten bewezen.

In 1805 stond een détachement op de posten *Oranjewoud* en

Imotapie, waar het belast was met de bewaking van het Cordonpad, op, vermoordde de officieren en vluchtte ten getale van 30 man. 30 negers van eene naburige plantage sloten zich bij hen aan. Zij trokken naar de post *Armina* in de Marowijne, overrompelden deze en trokken verder de rivier op, nadat de geheele sterkte van Armina en de post *Mapana* zich bij hen had aangesloten.

Aanvankelijk vereenigden zij zich met de Bonni-negers, doch vestigden zich later bij de Aucaners, door wie zij als slaven werden behandeld.

Eene uitvoerige beschrijving vindt men bij *Teenstra:* „De negerslaven in de kolonie Suriname" blz. 168 e.v.

Daar bij de oprichting van het corps de grootst mogelijke selectie was toegepast, stonden zij in ontwikkeling hooger dan de doorsneeboschneger. De Aucaners stelden daarom op het behoud van deze groep geen prijs. Herhaaldelijk moest de posthouder rapporteeren, dat een „rebel", zooals zij werden aangeduid, van vergiftiging verdacht, levend was verbrand.

In 1830 bedroeg hun aantal slechts 8 à 10 man onder het opperhoofd Paki-Paki. Zij ontleenen hunnen naam aan den Poeloegoedoeval, bij de samenvloeiïng van de Tapanahony en de Lawa.

Zij zijn niet betrokken geweest bij de uitdeeling van geschenken en de opperhoofden hebben geen Gouvernements-aanstelling. Dezen zijn daardoor niet in het bezit van stok en ringkraag.

De Saramaccaners.

a. *In de Boven Suriname.*

Meer dan zulks bij de Aucaners het geval is geweest, opereerden de wegloopers aan de Boven-Suriname in afzonderlijke groepen.

Naar de Saramacca- en den bovenloop van de Surinamerivier getrokken, was de uitroeiïng der dorpen, die zich in wijden boog zelfs tot de Marowijne uitstrekten, buitengewoon moeilijk.

Een groot deel der plantages aan de Surinamerivier behoorde aan de Joden, die de inpoldering der lage kustgronden vermijdend, zich op de hooge zandgronden hadden neergezet. Volgens La Vaux beliep het getal der plantages in 1737 langs de Surinamerivier, beginnende 3 mijlen van haren mond tot 20 mijlen hooger op (De Para-rivier daaronder begrepen) 224 en langs de Commewijne met zijrivieren en kreken 177. Hiervan bezaten de Joden toen aan de Suriname 93

en aan de Commewijne en zijrivieren 23, dus in het geheel 115. Dit verklaart het groote aandeel, dat de Joden hebben gehad in de talrijke tochten tegen de wegloopers ondernomen.

Geheel tegen den zin van de Raden van Politie trachtte *Mauritius,* in navolging van v. Sommelsdijk en de Engelschen op Jamaica, vrede te sluiten.

De onderhandelingen, in 1749 met *Adoe,* die aan het hoofd stond van ruim 1600 negers, aan de Boven-Saramacca gevoerd, hadden een gunstig verloop en een definitieve vrede zou daaruit zijn voortgekomen, indien *Zam-Zam,* hoofd van het beruchte *Papadorp,* de boodschappers met geschenken voor Adoe bestemd, niet had overvallen en alles afhandig gemaakt.

Met de negers achter Auka onderhielden de Saramaccaners, voor zoover zij zich niet bij hen hadden aangesloten, nauw contact. Door bemiddeling van het opperhoofd *Boston,* vonden op het dorp *Bonke-Dottie* de eerste onderhandelingen plaats.

Den 18en September 1762 sloot *Nepveu,* aan de Sarakreek den definitieven vrede.

De vaandrig *Dorig,* later met de achtergebleven geschenken naar Saramacca gezonden, gaf ze ter verdeeling aan *Zam-Zam,* die het machtigste opperhoofd *Musinga* daarvan uitsloot. Deze scheidde zich geheel af, heropende den strijd en vormde eenen afzonderlijken stam.

In het officiëele rapport van *Dorig* trof ik hieromtrent het navolgende aan:

„Te half negen aangekomen op de landingsplaats van het dorp van *Darie,* alwaar *Abini* en verschillende andere negers zich bevonden. Zij losten snaphaanschoten en bliezen op een hoorn. Om tien uur den volgenden morgen hield ik vergadering met *Darie, Abini, Aulo, Atama* en *Abraham,* allen opperhoofden. Op hun verzoek las ik de vredesartikelen voor.

Gevraagd, of zij de vrede hadden gesloten met *Samsam* en *Matuari* (Moesinga), zeiden zij, dat Samsam geen vrede met hen wilde maken. Den volgenden dag komt het opperhoofd *Moesinga* van *Matuari.* Hem gevraagd de uitlevering der Indianen, zegt, dat het zijn volk is dat de Indianen gevangen heeft en hij niets over hen te zeggen heeft.

Musinga verzocht een briefje, dat allen, die aan de kant van de Saramacca wonen, vrij konden passeeren over de Wanica, zegt dat de Surinamerivier te ver af is.

Aan hem gezegd, dat bij de vrede gesproken is over het op- en afvaren van de Surinamerivier, maar niet de Wanica.

Herhaaldelijk ben ik bij *Samsam* geweest en heb hem over de vrede gesproken, wel wil hij, maar eene afzonderlijke particuliere vrede voor hem en de Matuari.

Hij wil met Darie en Abini niets te maken hebben. Hij zal bij deze niet gaan om de vrede; zij moeten bij hem komen.

Hij zegt dat *Abinie* de goederen en geschenken ontvangen en de Matuaris niets gegeven heeft.

Ik heb hem overgehaald mede te gaan naar Abini.

Op 13 Jan. 1763 is *Samsam* met een opperhoofd van Matuari — zijn naam is *Avajé* — met andere negers bij mij gekomen om de vrede te maken.

Na voorlezing der artikelen verklaarden zij tot de vrede bereid te zijn en de eed afleggen, mits ik die eerst deed.

Het dorp van Darie bestaat uit 70 huizen, alle met pina gevlochten en met tas bedekt, de opening is 200 akkers.

Zij zijn 60 man negers sterk, waarvan 10 à 12 oud en afgeleefd. De stam is 1000 man sterk, maar ik kon dat niet beoordeelen, daar ik de koorts kreeg en niet verder kon, ik zal evenwel met *Abini* de ronde doen." [1])

Voor de uitdeeling van opnieuw toegezegde geschenken ging Dorig in Oct. 1763 weer naar de Boven-Suriname en sloeg zijn kamp op tegenover de Sarakreek.

Hier kwamen de gedelegeerden der negers, bestaande uit: zes van *Samsam*, zes van *Matuari* en zes van *Abinie*.

Zij gaven op, dat zij over tien dorpen verdeeld waren en wel:

Congo Baya	Opperhoofd	Darie
Cabriata	„	Foulo
Cabriata	„	Attama
Coffy Sambo	„	Sam-Sam
Dossoekreek	„	Quakoe
Caya kreek	„	Primo
Matuari	„	Avanti
Jovokreekie	„	Abraham
Okrokreekie	„	Adam
Matuari	„	Coffy Secco.

[1]) Rapport Dorig 15 Jan. 1763.

Deze dorpen waren voor het meerendeel betrekkelijk dicht bij de Surinamerivier gelegen. Het vredesartikel, dat hun toestond met hunne producten de rivier af te zakken tot de post Victoria, was aanleiding hunne dorpen, voor zoover die er nog van verwijderd waren, naar de Surinamerivier te verplaatsen.

In een rapport door den posthouder-resident *J. W. Stockelaar van Eyck* aan den Commissaris Generaal *van den Bosch* op 3 Juni 1828 toegezonden, wordt omtrent de woonplaatsen het navolgende gezegd:

„Zij bewonen de oevers van de Boven-Suriname. Van de Parakreek af naar boven vindt men hunne eerste gehuchtjes, alwaar zij zich ten getale van meer dan 300 ophouden. Hunne eerste dorpen zijn evenwel 8 dagen varens boven de post Victoria gelegen. Hunne kampen liggen op een afstand van 3 à 4 uren varens van elkander en het laatste dorp zal drie dagen varens van het eerste verwijderd zijn."

Bij elke geschikte gelegenheid en dat was voornamelijk bij de uitdeeling van geschenken 't geval, werd er bij de Saramaccaners op aangedrongen, zich meer stroomafwaarts te verplaatsen. De posthouder *Theil* op *Jinjee,* wien werd opgedragen in deze richting werkzaam te zijn, rapporteerde op 31 Oct. 1841 als volgt:

„Op den 20en dezer heb ik met het Groot-Opperhoofd en de meeste kapiteins en klein-kapiteins eene vergadering gehouden, hen nogmaals met de wil der Hooge Regeering, namelijk om af te zakken met hunne onderhebbenden om nader bij de blanken te komen wonen, bekend gemaakt; waarop door allen tegenbedenkingen werden uitgebracht en zij ten eenenmale te kennen gaven, ongenegen waren hieraan te voldoen, voorgevend bevreesd te zijn, dat wanneer zij het bovenland verlaten, hetzelve spoedig bevolkt zal worden door weglooperoegers en aan den anderen kant, dat wanneer de Franschen van Cayenne eenmaal de Bonninegers overwonnen hebben, ook een inval in hun land kunnen komen maken, hetgeen niet moeilijk zoude zijn, wanneer het bovenland ontbloot werd van bewoners; redenen waarom zij eerbiediglijk verzoeken, dat door de hooge regeering het hun niet kwalijk wordt genomen, dat zij zoo vrij zijn te verklaren in deze niet te kunnen treden.

Het Groot-Opperhoofd alleen is bereid hieraan te voldoen en zal in den loop van dit jaar beneden de val *Sisabo* gaan wonen met zijn onderhebbenden, tot welk einde hij reeds het noodige bosch

geveld en gebrand heeft, terwijl hij ondershands informeerde, dat de kapiteins *Trobie, Sesoe, Bonti Antonie* en *Koffie* met de klein kapiteins *Mauro, Bossoe, Juda* en *Karseboom* in het aanstaand jaar zijn voorbeeld zullen volgen." [1])

Door de onafgebroken werkzaamheid der Hernhutters onder de Saramaccaners hadden zij eenen grooten invloed verworven op de families van het Groot-Opperhoofd, van wie velen gedoopt waren.

Deze families verplaatsten hunne dorpen eenige malen benedenstrooms en kwamen ten slotte op het dorp *Gansee,* tamelijk dicht bij de hoofdstad gelegen.

Volgens eene opgave door het Bestuur der Evangelische Broeder-Gemeente t.b.v. de Nederlandsche Anthropologen-vereeniging, waren er in 1921: 57 dorpen aan de Surinamerrivier en 7 aan de Gran Rio, met in totaal eene bevolking van 6500 zielen.

Op den stam der Saramaccaners hebben twee belangrijke invloeden gewerkt. In de eerste plaats die der Portugeesche Joden, wier taal een belangrijk bindmiddel werd voor de sterk uit elkaar loopende groepen. Voor een deel uit Portugeesch Guinea en Angola aangevoerd, in Brazilië en later op de Joodsche plantages aan de Boven-Suriname te werk gesteld, was het Portugeesch een bekende taal geworden. Hunne taal verschilt daardoor aanmerkelijk van die der Aucaners en der andere stammen. In hun geestesleven kwamen ook talrijke nieuwe begrippen voor, waarin men den Joodschen invloed duidelijk kon waarnemen. Zoo hebben zij, in tegenstelling met de Aucaners, het Leviraat of zwagerhuwelijk. Aangezien dit stelsel ook bij sommige stammen in Afrika wordt gehuldigd, weet men niet, of hier de invloed van bepaalde aangevoerde negerstammen, dan wel van de Joden in het spel is.

Ten slotte is er eene wederkeerige inwerking op elkaar geweest. De Saramaccaners waren geheel op de hoogte van den Israëlitischen eeredienst. In een kamp van een der wegloopers achter Auca vond eene patrouille een exemplaar van het boek Esther. Het onderwerp, thans aan de orde, leent zich niet voor verdere beschouwingen hierover.

Vermelding verdient evenwel nog, dat zij den Grantata cultus der Aucaners misten. Dit heeft ten gevolge gehad, dat de overheersching van een bepaalden onderstam, die de bedienaren van dezen cultus

---

[1]) Stukken rakende het Commissariaat der inl. bevolking 1841.

onder zijn leden telde, zooals de *Ottro-Lo,* hier geen mogelijkheid van bestaan had.

Van deze omstandigheid hebben de Hernhutters, de tweede invloedrijke factor, terdege partij getrokken. Vele Saramaccaners zijn tot het Christendom gebracht, o.a. de familie van het eerste Groot-Opperhoofd *Abinie;* zijne nakomelingen zijn tot heden de kerk getrouw gebleven.

b. *Stamverdeeling.*

In de literatuur bestaat er geen overeenstemming over het aantal onderstammen der Saramaccaners. Daar ik plaatselijk niet voldoende georiënteerd ben om een eigen oordeel uit te spreken, moet ik volstaan met de vermelding van hetgeen ik hieromtrent vond en als aanknoopingspunt kan dienen voor nadere onderzoekingen.

De posthouder *Van Eyck* verdeelde ze in 1930 in drie groepen, n.l. de *Nassy-* of *Basoe-negers,* de *Matjauw-* en de *Loangoe-negers* en zegt, dat deze den geheelen gereglementeerden stam omvatten met 20 door het Bestuur erkende opperhoofden, t.w.

Nassy- of *Basoe-negers.*

1.	Drie Gebroeders	Opperhoofd	Joh. Arabie
2.	Jinjee (w.o. dorp der Hernhutters)	„	Zampie
3.	Mahoes	„	Dosoe
4.	Sley en Somanebo	„	Jemmes
5.	Den Berg	„	Mosie
6.	Lasykreek	„	Annoté
7.	Bambeykreek	„	Donnoe
8.	Remoncourt	„	Codjo
9.	Americansi	„	Codjo
10.	Kawinica	„	Tio
11.	Langakokro	„	David

Matjauw-negers.

12.	Soedjee	„	Mango
13.	Soedjee	„	Jimba
14.	Tiokreek	„	Abram
15.	„	„	Seesoe
16.	„	„	Trobie
17.	Landiwerie	„	Moesi
18.	Pombakrey	„	Vyle Zingu

Loango-negers.

19.	Doesoekreek	„	Quamina
20.	Bymobo	„	Djepee

De Evangelische Broeder-Gemeente vermeldt in hare opgave aan de Ned. Anthropologen Vereeniging in 1921, negen onderstammen, t.w.: [1])

1. Awana-ningre
2. Domini-ningre
3. Nassy-ningre
4. Matjau-ningre
5. Labaisa-ningre
6. Papoto-ningre
7. Dahomey-ningre
8. Loango-ningre
9. Misia-ningre

en zegt t.a.v. de woonplaatsen het volgende:

„Het woongebied van de onderstammen is niet overal begrensd. De Loangoningre wonen aan de Gran-Rio; de Matjau-ningre aan de Pikien-Rio. Papoto-ningre beginnen bij de samenloop van de Pikien- en Gran-Rio en wonen in de eerstvolgende vier groote dorpen. De Dahomeyningre bewonen alleen het Dahomé. Voor het overige kan men geen grenslijn bepalen."

Bij een onderzoek door M. Herskovits in de Boven-Suriname ingesteld, werden hem de volgende 12 onderstammen genoemd: [2])

1.	Abaisa-ningre	woonpl.	Lombé
2.	Fadaki-ningre	„	Gandya-kondre
3.	Domi-ningre	„	Abenaston, Pikien See en Botopasie
4.	Awana-ningre	„	Gansee, Aurora en Goeyaba
5.	Kwama-ningre	„	hem onbekend
6.	Bakapan-ningre	„	„ „
7.	Gipising-ningre	„	„ „
8.	Matjauw-ningre	„	Beidotti, Asindoppo en Lantiwei
9.	Nassy-ningre	„	Gapadan
10.	Dahomey-ningre	„	Dahomey
11.	Papoto-ningre	„	Goddo
12.	Loango-ningre	„	Gran Rio.

[1]) W.I. Gids 1921, blz. 91.
[2]) The social organisation of the bushnegroes of Surinam.

In de W.I. Gids, jaargang 1934, doet *Pater Morsink* melding van 12 onderstammen en noemt in dit verband:

De Awana-negers, de Abaisa-negers, de Loango-negers, de Papotonegers en de Toemaripa-negers. [1])

Junker noemt nog de Karpatoe-negers, de Kardossoe-negers en de Pritoe-negers.

c. *In Fransch-Guyana.*

Daartoe door goudconcessionarissen aangezocht, gingen in het laatst der vorige eeuw vele Saramaccaners, ten behoeve van de vrachtvaart, op de Mana-rivier naar Fransch-Guyana.

Zij keerden telken jare na een verblijf van 8 à 10 maanden naar hun stamgebied terug, om de kostgronden open te kappen. De toenemende bloei in het goudbedrijf bracht velen naar *Mana*. Hun verblijf duurde later soms eenige jaren, waardoor de achtergebleven vrouwen en kinderen gebrek leden.

Dit gaf het Bestuur aanleiding het passenstelsel in te voeren. Voortaan mochten alleen diegenen de Wanepost aan de Marowijne passeeren, die eene verklaring hadden, dat zij voor de kostgronden hadden zorggedragen.

Dit stelsel is later losgelaten; het goudbedrijf nam af, en de stroom van vrachtvaarders naar het Fransche gebied verminderde merkbaar. Het grootste deel bleef evenwel aan de Mana-rivier en de Ojapock gevestigd, leefde met Creoolsche vrouwen en vond werk als arbeider in de goudvelden.

De periodiek terugkeerende voedselnood in de Boven-Suriname was voor het kort geleden opgetreden Groot-Opperhoofd *Atoedinoe* reden, eene poging in het werk te stellen hen naar hunne dorpen te doen terugkeeren.

Zij hadden zich evenwel inmiddels behoorlijk georganiseerd; een door het Fransche Gouvernement uit hun midden aangestelde kapitein zorgde voor hunne belangen.

Algemeen hadden zij daarom weinig zin hunne behoorlijke woningen weer prijs te geven voor het leven in de binnenlanden van Suriname. Hun aantal bedraagt naar schatting 2000.

De aanpassing aan het economische leven in Fransch-Guyana bevat voor Suriname eene aanwijzing, welke bestudeering verdient.

---

[1]) W.I. Gids 1934, blz. 100.

De Matuari's of Becoe- en Moesinga-negers.

Deze stam heeft een drievoudigen naam. De naam Matuari kregen zij naar hunne woonplaatsen. Het gedeelte van de Saramaccarivier boven de vallen wordt n.l. *Matuari* genoemd.

Moesinga was het Groot-Opperhoofd en *Becoe* zijn voornaamste opperhoofd.

Zij bleven aan de Saramaccarivier gevestigd. Voor hen was de bepaling, dat zij slechts tot de monding van de Wanica mochten afzakken, een voortdurende grief.

Kort na de samenkomst met *Dorig* aan de Sarakreek hernieuwden zij hunne aanvallen. In den daarop gevolgden strijd hebben de Saramaccaners en de Coppename-negers aan de zijde van het Bestuur gestreden.

Eene poging, om naar de Coppename te trekken, werd verijdeld.

„Per expresse werd den posthouder in de Wayombo en de Corantijn verwittigd de komst van Moesinga aan den kant van de Coppename, met last de Indianen te zeggen om hem met zijn benden op te sporen en zoo mogelijk op te brengen en inmiddels op hunne hoede te zijn." [1])

„Door den Hove van Politie werd kapitein Dorig gelast om Moesinga en andere Saramaccaansche boschnegers te notificeeren, dat zij moeten retireeren van tusschen Saramacca en Coppename, alzo al hetgene over Saramacca komt of gevonden wordt als vijand zoude worden aangezien en opgebracht, alsook, dat zij de rivier Saramacca niet moeten bevaren, dewijl zij dan mede zouden kunnen worden gearresteerd." [2])

Het jaar daarop kwam de vrede met Moesinga tot stand, nadat hij aangeboden had de wegloopers uit de Para, die naar hem gevlucht waren, uit te leveren.

Met de Saramaccaners is evenwel een vijandige verhouding blijven bestaan.

Nog in 1810 deed het Bestuur eene poging tot verzoening. Besloten werd de beide posthouders, zoowel bij de Becoe- en Moesinganegers als bij de Saramaccaansche boschnegers, aan te schrijven om bij elkaar te komen en te trachten de geschillen tusschen die twee stammen te beslechten. Het heeft evenwel niet mogen baten. [3])

---

[1]) Journaal Crommelin 25 Jan. 1767.
[2]) Journaal Crommelin 9 Dec. 1767.
[3]) Notulen Gouverneur en Raden 6 Juli 1810.

Van David Mendes schreef over hunne woonplaatsen d.d. 30 Jan. 1841 aan den Gouv. Secretaris o.m.:

„Zij, de Matuari's, verlaten hunne dorpen, strijdig met het vredescontract en zakken af op zoek naar werkplaatsen zonder te retourneeren; nestelen zich op Maripaston, de plaats, die het verderf is der boschnegers en buiten het bereik van de post *Saron* liggend; er is geen surveillance op hen te houden" [1]).

De eigenaren van de plantages aan de Beneden-Saramacca, hebben daarop verzocht, dat de Matuari's zouden worden toegestaan met hunne houtwaren af te zakken naar de Beneden Saramacca zooals dit 't geval was bij de Aucaners en de Saramaccaners in de andere rivieren.

De Procureur-Generaal *De Kanter* adviseerde den Gouverneur gunstig hierover, aldus motiveerende:

„De Becoe- en Moesinga-negers zijn bedaard en stil; in hun verlangen zit niets kwaads of nadeeligs voor de orde of rust. Doordien zij niet met kokroko's of houtvlotten mogen varen door het kanaal van Saramacca, zijn zij tot hun nadeel verplicht hunne houtwaren te verkoopen aan eigenaren van gronden aan de Boven-Saramacca."

Volgens opgave van den posthouder *Herzberger* was de sterkte van den stam in 1830 als volgt:

Opperhoofd:	*Dorp:*	*Bevolking:*
1. Cojo Groot-Opperhoofd	Appokride of Piquet	104
2. Sambo	Contessie	41
3. Abé	Bellevue	50
4. Laquai	Juda	25
5. Pakje	Heidotti	13
6. Pamoe	zonder dorp	1
7. Quassie	Ostagier	1
		—— 235.

In 1884 scheidden de *Koffiemakka-* of *Coeroentie-negers* zich van de Matuari's af, teneinde te ontkomen aan de onderdrukking van het Groot-Opperhoofd *Adrai.*

Zij vestigden zich onder Granman *Alamoe* op het dorp *Koppenkrissie* aan de Coppename en wonen thans ten getale van 125 zielen op de dorpen *Witagron* en *Kaimanston.*

---

[1]) Journaal Mendes 30 Jan. 1841.

De Paramakkaners.

De Paramakkaners zijn te zelfder tijd als de Aukaners gevlucht, doch hebben geen deel uitgemaakt van de nederzetting aan de Djoeka-kreek. Zij trokken naar de Marowijne en zouden zich met de Aucaners hebben vereenigd, indien zij niet bevreesd waren, dat dezen hen, als wegloopers, aan het Bestuur zouden uitleveren.

Bijzonderheden vernemen wij uit een rapport van den posthouder Schachtruppe:

„Heden is het mij gelukt onder den hand geïnformeerd te worden, dat die onder 18 Oct. a.p. in het rapport vermelde negers, wegloopers zijn en de rebellen dezelve gevonden hebben en woonplaatsen gegeven hebben. Het getal derzelven bestaat, zooals ik hoore, uit 8 mannen en 1 meid; de Aucaners noemen deze negers *Paramakkaners*. Zooals ik hoore, zoo zijn nog een groote partij van deze negers achter gebleven in haar oude kondré om af te wachten of de Aucaners deze negers niet uit de handen van de rebellen en aan de Blanken uitleveren zullen en zoo neen, dan willen zij naar de Marowijne komen.

Deze oude kondré, waar zij zich ophouden, noemen zij *Paramakka* een paar rebellen zijn reeds naar toegegaan en weten dat zoogenoemde Paramakka, maar de Aukaners weten het niet. Zij hebben vlotten gemaakt en zijn overgekomen in het Fransche bosch, alwaar de Rebellen hun gevonden hebben." [1])

Over hunne afkomst vertelt *Loth* het navolgende:

„Zij zijn een dag reizens boven den waterval in de Tempatie, het Nassaugebergte, van welks mond en westhellingen deze kreek ontspringt in Zuid-Oostelijke richting overgetrokken en de Paramacca-kreek, die langs de Zuid- en Oosthellingen vloeit, afgezakt.

Aan die kreek hadden zij zich aanvankelijk gevestigd, voordat zij twee jaren geleden aan den oever der Marowijne hunne woningen overbragten. Aan den waterval gekomen, die zeker bij hoogen waterstand een prachtig gezigt oplevert, maar nu over eene groote uitgestrektheid over de granietrotsen gleed, bragten zij mij langs den rechteroever naar het pad, dat vroeger door hen gevolgd was. Hier en daar lagen stukken van boomen, die tot corjalen verwerkt waren, om de vlugt te kunnen voortzetten.

De ons vergezellende Paramakkaner wist van bijna elken boom te vertellen, wie deze tot corjaal benuttigd had en welke ontberingen

---

[1]) Journaal Schachtruppe 4 Juni 1830.

en ellende de vlugtelingen te verduren hadden. Hij vertelde voorts, hoe later twee woestelingen *Amani* en *Nero*, zich bij hen voegden; hoe deze door het verraderlijk ombrengen van hunne oudste het gezag over hen in handen wisten te krijgen; hoe de wreedaards zochten de Aucaner-negers ten onder te brengen, door in de Wane-kreek, die de Marowijne aan de Coermotibo-kreek en door deze aan de Cottica verbindt, in hinderlaag te liggen en de voorbijvarende kapiteins en andere hoofden der Aucaners neer te schieten, totdat zij in een kamp aan een zijtak van de Tempati op hunne beurt door twee Aucaners, genoemd *Anoké* en *Azwakkie* werden overvallen en onthoofd." [1])

Kapler zegt van hen:

„Andere van de plantages in de Cottica weggeloopen negers, waarvan hun aantal door den Franschen priester *Krämer*, die zich eenige maanden onder hen ophield, op 80 of 90 koppen werd geschat, hielden zich op aan de Paramakkakreek, welke in de Boven-Marowijne uitmondt en bezoeken ook thans ongehinderd de plantages en de stad." [2])

Onderverdeeling.

De Paramakkaners worden verdeeld in drie Lo's of onderstammen t.w.:

1. De *Asaiti-negers*, afkomstig van de plantage *Hasard*. Zij bewonen de dorpen: *Asabia, Bada-Tabbetje, Nason* of *American, Pakira-Tabbetje* en *Bron Kassaba-Tabbetje*.
2. De *Antroshi-negers*, afkomstig van de plantage *Handtros*. Zij wonen op *Langa-Tabbetje*.
3. De *Molo-negers* van de plantage *Molhoop*, die thans op *Loka-Loka* wonen.

HOOFDENVERKIEZING.

Inleiding.

De voorvadervereering kan worden beschouwd als de basis, waarop het geheele geestesleven en de sociale organisatie der boschnegers rust. Evenals bij andere volkeren, die dezen godsdienstvorm

[1]) Kol. Verslag 1879.
Amannie was waarschijnlijk de oudere broeder van het Matuari opperhoofd Afittie Jongman.
Nero, een broederszoon van het Matuari Opperhoofd Becoe.

[2]) Kapler: Surinam blz. 267.

huldigen, ontstond er hier eene onvoorwaardelijke onderwerping aan het gezag der ouderen en der familie-hoofden.

Het gezinsleven, dat reeds op de plantages was ontstaan, kon, toen de wegloopers eenmaal in vrijheid waren, zich rustig verder ontwikkelen. De families vestigden zich op afzonderlijke dorpen en het familiehoofd werd dorpshoofd.

Elke familie vormde eene z.g. béré (letterlijk buik), bestaande uit degenen, die dezelfde stammoeder hadden.

Aan het hoofd van eene groep van families, van dezelfde plantage afkomstig, of aan denzelfden eigenaar toebehoorend, stond een Opperhoofd.

Deze was meestal een intelligente persoonlijkheid.

Het waren vaak ook oud-bastiaans van de plantages of personen, die in Afrika al een zeker overwicht hadden, hetzij door afkomst en ontwikkeling of door de bediening van een of anderen cultus. Zij waren de vertegenwoordigers van hunne groep, den later meer omlijnden onderstam of Lo.

Het Eerste Opperhoofd, later Groot-Opperhoofd genoemd, was de primus inter pares. Hij nam den titel van *Granman* (Gouverneur) aan, ten bewijze, dat hij de generale Chef was. De meening, door sommige schrijvers uitgesproken, dat het Groot-Opperhoofd door den Gouverneurstitel zich den zwarten collega van den Gouverneur van Suriname zou gevoelen, is ten eenenmale onjuist.

Het gezag ontleende hij aan de omstandigheid, dat zijn familie de grootste en invloedrijkste was of als eerst gevestigde de meeste rechten op den grond had.

De eerste Groot-Opperhoofden der verschillende stammen waren leiders geweest in den strijd en hadden vrede met het Bestuur gesloten.

In de vredesartikelen werd hunne positie geregeld. Van *Arabic*, het eerste Groot-Opperhoofd der Aukaners werd gezegd: „Dat hij zoude zijn en blijven voor zijn leven Commandeerende en Chef en nadat zijn overlijden, ten eerste kennis zal moeten worden gegeven wie hem opvolgt, om van de regeering te worden geapprobeerd, die hem dan het teeken van Opperhoofdschap zal geven."

Hierdoor liet het Bestuur de verkiezing van het Groot-Opperhoofd in de handen van betrokkenen, dezelfde gedragslijn volgend als tegenover de Indianen van Berbice.

Het matrilineale stelsel volgend, was de waardigheid erfelijk in de familie van het eerste Groot-Opperhoofd; alleen bij uitsterven

zou de opvolging naar een anderen tak kunnen overgaan. Behoudens enkele afwijkingen hebben de Aukaners zich daaraan gehouden.

Bij de Saramaccaners hadden de onderstammen betrekkelijk meer zelfstandigheid. Mede door vele andere invloeden, is de opvolging hier niet zoo regelmatig verloopen; dit maakt tot heden nog een reden van strijd binnen den stam uit.

Hoe het in de praktijk bij dezen stam toeging, rapporteerde de posthouder *Van Eyck* in 1830 aan den Commissaris-Generaal *Van den Bosch:*

„Bij het overlijden van een Groot-Opperhoofd volgen zijn zonen hem niet op, maar de eerstgeboren zoon van de oudste zuster des overledenen; deze wordt, door de kapiteins van de onderscheiden dorpen, aan den posthouder, welke van Gouvernementswege bij hen resideert, voorgesteld. De Posthouder geeft aan den heer Raad voor de Inlandsche Bevolking hiervan kennis, welke gewoonlijk het nieuw gekozen Groot-Opperhoofd confirmeert, erkent en beëedigt. Bij het overlijden van andere opperhoofden geschiedt de verkiezing van een nieuw opperhoofd op gelijke wijze; doch bij ontstentenis van eene zuster of mannelijke afstammeling, wordt diegene als opperhoofd erkend, welken het Opperhoofd bij zijn leven benoemd heeft.

In geval de andere kapiteins met deze benoeming niet tevreden zijn of dat dit Opperhoofd de vereischte kundigheden niet bezit, zoo formeren zij gezamelijk eene naamlijst van de hun tot deze waardigheid geschikt voorkomende boschnegers; uit welke lijst door de heer Raad Commissaris voor de Inlandsche bevolking een opperhoofd geëligeerd wordt, met welke verkiezing de andere Kapiteins of Opperhoofden altijd genoegen nemen.

Dit laatste heeft onlangs plaats gehad als wanneer het tegenwoordige Groot-Opperhoofd *Coffy,* uit eene nominatie van drie personen gekozen is geworden." [1])

Als teeken zijner waardigheid verkreeg het Groot-Opperhoofd een rotting met zilveren knop, benevens eenige kapiteinsstokken, die aan de leden van den stam, op vertoon, doorvaart moesten verschaffen naar Paramaribo of elders.

Toen er meer stabilisatie der groepen kwam en de opperhoofden der onderstammen ook door het Bestuur werden erkend en belast met het in ontvangst nemen van de geschenken voor hunne Lo, kregen zij ieder een eigen stok met zilveren knop, op welken de

[1]) Sur. Almanach 1830.

naam van den eersten houder en van de Lo, waartoe hij behoorde, gegraveerd stond.

De dynamistische denkwijze gaf aan de stokken magische kracht. De stok van een machtig opperhoofd gaf macht aan dengene, die hem later zou bezitten. Opperhoofden, die niet op geheel wettige wijze het gezag verkregen hadden, hetzij dat het orakel bij het dooden-ceremonieel een ander aanwees, hetzij dat het Bestuur een andere keus had gedaan, weigerden uit vrees voor wraak der goden, den stok hunner voorgangers.

Door bepaalde handelingen, zooals diefstal of bloedschande, werden stokken onteerd en door opvolgers niet overgenomen.

In den loop der tijden zijn op deze wijze vele vredesstokken of „pautikie", zooals ze door de Saramaccaners worden genoemd, buiten omloop geraakt.

De stokken, die er nog zijn, strekken den houders tot bewijs, dat hunne groepen aan den strijd tegen de blanken hebben deelgenomen en de vrijheid hebben bewerkstelligd.

De eerste aanvoerders der wegloopers werden eenvoudig als „*Hedeman*" (hoofdman) aangeduid. De Creolen, die onder de blanken aan vele patrouilles hadden deelgenomen, brachten, toen zij zich bij de Zoutwater-negers aansloten, de militaire titulatuur mede. Voortaan werden de leiders aangeduid met den titel van Kapitein, Majoor, Vaandrig enz.

De Kapiteins ontvingen vroeger, indien zij opperhoofden waren en door het Bestuur erkend, eene roode uniformjas en werden „Redidjaktie" genoemd. De z.g. klein-kapiteins, dorpshoofden, niet door het Bestuur erkend, ontvingen een zwarte jas en hadden den titel van blaka-djaktie. Deze benaming is tot heden behouden.

De betrekking van Majoor bestaat nog en heeft vooral beteekenis op de standplaats van het Groot-Opperhoofd, waar de betrekkelijke functionaris met de afdoening van allerlei zaken belast is.

Ondanks de gewijzigde verhouding van de kapiteins tot het Groot-Opperhoofd, waardoor deze meer werkelijke macht over alle leden van den stam verkreeg, bleef de regeeringsvorm strikt democratisch. Nooit zal een besluit over zaken worden genomen, vóórdat de ouderen hunne meening hebben uitgesproken en nimmer zal over personen worden beslist, zonder dat de familieleden der betrokkenen in de gelegenheid worden gesteld hun oordeel mede te deelen.

Het beleggen van vergaderingen („kroetoe"), zelfs voor het nemen van de eenvoudigste beslissingen, is daarom den boschneger een dagelijksche behoefte geworden.

De positie van het Groot-Opperhoofd verkreeg kracht bij strikte naleving van het *matrilineale stelsel,* dat de opvolgers automatisch als een geldend familierecht aanwees.

Zij werd versterkt door de *religie,* wanneer het Groot-Opperhoofd tevens hoogepriester was.

De aanraking met en de erkenning door het Bestuur gaf ten slotte aan de functie een officiëel cachet, waarmede om economische en sociale redenen door de onderdanen terdege rekening moest worden gehouden.

Door posthouders en bijleggers was het Bestuur, vooral in de eerste eeuw na het sluiten van den vrede, geheel op de hoogte van de aanspraken en gedragingen van de pretendenten.

De terugroeping van deze vertrouwensmannen en de salariëering der Groot-Opperhoofden brachten nieuwe verhoudingen.

Het Bestuur verkreeg door de nieuwe semi-ambtelijke verhouding meer zeggenschap bij de benoemingen, maar verloor het middel een oordeel te vellen over al of niet rechtmatige aanspraken.

De Aukaners.

Lang voordat er nog van het sluiten van een vrede sprake was, vluchtte *Avo Abenkina* [1]) van de plantage Adrichem aan de Boven-Suriname en vestigde zich met haren zoon *Pamoe* en hare beide dochters *Cato* en *Moesafo* in de streek tusschen de Surinamerivier en de Djoekakreek.

Cato leefde met een Ansoe-neger, terwijl *Moesafo,* ook *Aggin-bassa* en volgens *Hostmann, Donna* geheeten, een Missiedjanneger tot man nam.

Dat deze vrouwen, wier namen door de Aukaners in hunne verhalen herhaaldelijk worden genoemd, inderdaad geleefd hebben, blijkt voldoende uit officiëele stukken.

Zoo berichtte de Vaandrig *Salomoni,* posthoudende bij de boschnegers achter Auka, dat op 10 December 1767 eene vergadering was gehouden, waarbij vele opperhoofden en ouderen aanwezig waren.

Zij hadden eene verklaring van trouw aan het Bestuur doen opstellen en beloofden trouwe naleving van het vredesverdrag, met verzoek om toezending van geschenken.

[1]) Avo = overgrootmoeder.

Degenen, die aangenomen hebben dit te onderhouden, zijnde opperhoofden en familiehoofden, stelden een merk als handteekening en waren:

Pamo, Titter, Quamina, Ajubi, Abram Thoma, Titter van Amsing, Daniel Navo, Coffie Compagnie, Cromantia Quamina, Cadettie l'Espinasse, Jankie, Asseri, Chocolati, *Mama Cato, Mama Anna* en *Mama Aginbasa.* [1])

De nederzetting onderging groote uitbreiding na de komst van de Tempati-negers. Volgens Hartsinck [2]) bewoonden dezen acht dorpen, met *Arabie* als opperhoofd van het grootste, *Bonkedotti* genaamd en bestaande uit 70 huizen.

Met *Boston* was Arabie de hoofdpersoon bij het voeren der vredesonderhandelingen. Hij was het eerste, door het Bestuur aangestelde, Groot-Opperhoofd.

In den voortdurenden strijd tusschen de Zoutwater-negers (de in Afrika geborenen), de Creolen en de Joden-negers had Arabie niet het minste gezag. Het kostte hem zelfs moeite zijn eigen familie in bedwang te houden.

Pamoe beschouwde zich als „generale" Chef, wien het land toebehoorde. Dit recht had hij als de eerst gevestigde verkregen. Hij meende, dat het Groot-Opperhoofdschap hem rechtmatig toekwam.

Bij de uitdeeling van de ontvangen geschenken door de andere opperhoofden zeer stiefmoederlijk bedeeld, richtte hij het volgende schrijven aan den Gouverneur:

„*Pamoe,* gouverneur van de negers achter Auka, aan den Gouverneur Crommelin.

Ik geef U hierbij de verzekering van mijne eerbied. Arabie heeft den naam, vrede gemaakt te hebben. Daardoor ben ik niet bij machte haar uit te voeren; ik heb goede gezindheid en vertrouwen getoond, door mijn zoon als gijzelaar mede te geven en verzoek hem in bewaring te nemen en te laten leeren.

Van het laatst gezonden kruit heb ik niets ontvangen en verzoek U beleefd om een snaphaan, om in mijn levensonderhoud te voorzien.

w.g. Pamoe,

Gouverneur van Yuka, Loekoeboen, Rama en Minosia" [3]).

---

[1]) Journaal Gouv. Crommelin 5 Jan. 1768.
[2]) Hartsinck blz. 779.
[3]) Journaal Crommelin Juni 1761.

Arabie stierf in 1766; zijn plaats als hoofd van de familie werd ingenomen door *Quamina Adjubi,* maar *Pamoe,* ofschoon door het Bestuur niet bevestigd, trok het Groot-Opperhoofdschap naar zich toe.

Cato had twee zoons en eene dochter.

De oudste zoon was *Grimbi.* De Bonni-negers werden ervan beschuldigd hem in 1781, door vergift om het leven te hebben gebracht [1]).

De tweede zoon was *Jackie,* deze was de vader van *Jeboah,* die als ostagier (gijzelaar) te Paramaribo vertoefde [2]).

De dochter, wier naam niet genoemd wordt, was de moeder van *Bambey.* Volgens de mededeeling van dezen was hij neef van Jeboah en kleinzoon van Cato.

Na het overlijden van *Pamoe* in 1790 nam *Bambey* den stok. Hij meende als kleinneef van Pamoe recht op de waardigheid van Groot-Opperhoofd te hebben. Dit werd hem betwist door *Tonnie,* zoon van *Moesafo.* Als oudste zoon van de tweede zuster van Pamoe meende hij betere aanspraken te hebben dan Bambey.

Na den succesvollen strijd tegen Bonnie onder aanvoering van Bambey, beklaagde deze zich bij den Majoor *Zeegelaar,* posthoudende aan de monding van de Lawa, dat het provisioneele eerste opperhoofd *Tonnie* hem zoo slecht behandelde en dat hem de stok en de plaats van het Groot-Opperhoofd toekwam [3]).

Tonnie, die door den stam intusschen als Groot-Opperhoofd was erkend, verzocht in 1792 de bemiddeling van den Majoor *Stoelman,* om een andere stok te mogen krijgen, daar *Bambey* de stok van Pamoe gehouden had en haar niet wilde afgeven [4]).

Dit was het begin van den strijd tusschen de familie van Cato, de z.g. „blakka-bere", omdat de kinderen donker gekleurd waren en de familie van Moesafo, wier nakomelingen een lichtere huidskleur hadden en daarom „ledi-bere" (roodbuikigen) werden genoemd. Daar in de laatstgenoemde familie de Missiedjans overwegend waren en hunnen invloed sterk lieten gelden, heeft het nageslacht er den uitleg aan gegeven, dat het Groot-Opperhoofdschap vroeger in handen is geweest van de Missiedjan-negers. Dit was evenwel alleen eene invloedskwestie, daar in feite de kinderen

---

[1]) Journaal Texier Febr. 1781.
[2]) Journaal Texier Juni 1781.
[3]) Rapport Zeegelaar aan Frederici 12 Maart 1793.
[4]) Rapport Stoeuman aan Frederici 6 Oct. 1792.

van Moesafo, ook al leefden de meeste vrouwen met Missiedjannegers, tot de Ottro-lo behoorden.

Van *Jackie,* den vader van *Jeboah* en na den dood van *Grimbi,* den eersten pretendent, werd niets meer vernomen; hij was blijkbaar inmiddels overleden.

Ook over het geslacht van Arabie wordt verder gezwegen. Wie was deze Arabie? Hij kwam uit de Tempatie en was geen Missiedjan-neger, want dezen kwamen uit de Boven-Suriname. Geschiedverhalers onder de boschnegers vertellen, dat het eerste Groot-Opperhoofd was voortgekomen uit de Njafaai-negers van Clementie; de strijd om de opvolging zou de grondoorzaak zijn geweest van de scheiding in *Opo-* en *Bilo-negers.* Anderen noemen als eerste Groot-Opperhoofd *Arabi-Dikan,* daarmede te kennen gevende, dat hij behoorde tot de Dikan-lo. Zijn familie heeft nooit meer de waardigheid van Groot-Opperhoofd gehad.

In 1793 verschenen *Tonnie* en *Bambey* te Paramaribo voor de verdediging hunner aanspraken.

Gouverneur Frederici vond eene oplossing door *Tonnie* te bevestigen als Groot-Opperhoofd op de wijze der boschnegers, met het civiele bestuur belast.

Bambey werd eveneens Groot-Opperhoofd, doch belast met de defensie. Met talrijke geschenken vereerd, werd hij dadelijk bereid gevonden mede te werken aan de uitvoering van het plan van Frederici, de wegloopers door patrouilles bevredigde Aucaners te doen opsporen.

Tonnie is Groot-Opperhoofd gebleven tot aan zijn dood in 1830. Door den toenemenden invloed van Bambey geraakte hij geheel op den achtergrond.

De strijd, welke tegen de Bonni-negers werd gevoerd, is het belangrijkste hoofdstuk uit de geschiedenis der Aukaners.

Bambey is de nationale held gebleven.

Algemeen werd aan de onkwetsbaarheid van Bonni geloofd. Dat hij ten slotte verslagen werd was volgens de overlevering alleen te danken aan de amuletten, die *Cato* als priesteres van den Afrikaanschen krijgsgod aan Bambey had mede gegeven.

„Na den strijd verzochten de opperhoofden voor haar een stuk teras, een dito dobbelsteen, een dito katoen, een dito platieje, alsook 8 pullen dram en een vat kruit, omdat zij in hunne bijgeloof

verbeeldden, dat zij met hare toovermiddelen veel tot het slagen der expeditie had medegewerkt." 1)

Gouverneur Frederici heeft hieraan voldaan en aan Mama *Cato* een aanzienlijk geschenk gezonden. 2)

Mama *Cato* was van ouds de priesteres van den Afrikaanschen cultus, de waarzegster en houdster van de „*Sweerie*" der Aukaners. Zij heeft daarmede in den stam eenheid gebracht en de suprematie der *Ottro-Lo's,* waartoe zij en Pamoe behoorden, bevestigd.

In 1812 vereerde de Engelsche Gouverneur *Bonham*, *Bambey* met een zilveren ringkraag met een schild, waarop de koppen van *Bonni* en *Coermantijn Codjo* in relief waren aangebracht en waarop gegraveerd stond:

„In remembrance of the faithfull, service of the chieftain of the Aucaanders named *Bambey* in the years 1790 and 1791 by his delivery the heads of two celebrated chieftains of the Bushnegroes *Bonni* and *Cormantyn Cojo,* given bij his Excellency the Governor-General *Bonham* and Government of Surinam."

Dat dit geschenk twintig jaren, nadat het feit plaats vond, werd gegeven en wel door de Engelschen, zal een gevolg geweest zijn van het rapport door *Heshuisen* aan den Gouverneur-Generaal *Green* uitgebracht. Dit rapport bevindt zich, evenals het geheele Gouverneurs-archief uit het Engelsche tusschenbestuur, in Londen.

Het schild is een der heiligste attributen van den geheelen stam geworden en strekt in het bijzonder de *Ottro-Lo* tot bewijs van afstamming hunner opperhoofden en van de groote verdiensten, aan de regeering bewezen. Het is gebleven in het bezit van de blakka-bere.

Tonnie stierf, als gezegd, in 1830.

Hij gaf het Groot-Opperhoofdschap over aan zijn neef *Trobbie.* Over Bambey, die zeker gedurende het Engelsche Bestuur gestorven was, vond ik nergens nadere gegevens.

Bij den dood van *Trobbic,* twee jaren later, ontstonden nieuwe moeilijkheden. Hij wees voor zijn dood zijn broer *Bokko* als opvolger aan en gaf hem den stok, doch *Byman* werd benoemd.

Van David Mendes, in het voorgaande meermalen genoemd,

1) Rapport Zeegelaar aan Frederici 12 Maart 1793.
2) Brief Frederici aan den bijlegger 9 April 1793.
Notulen Gouverneur en Raden April 1793.

schreef hierover aan den Gouvernements-Secretaris *De Veer* d.d. 11 Oct. 1839 het navolgende:

„De Aukaner klein-kapitein *Bokko* is eigenlijk degeen, die na den dood van Trobbie granman had moeten zijn. Trobbie overhandigde hem op zijn sterfbed zijn stok, kunnende z.i. aan geen betere handen toevertrouwen. Inderdaad is Bokko een der fatsoenlijkste en geschikste van zijn stam, die ten allen tijde op eerste aanzeggen patrouilles heeft gedaan en van jaren her alle commissies heeft waargenomen.

Trobbie overleden zijnde werd naar 's landsgebruiken de Yorka (de geesten) geraadpleegd en het lot viel op *Byman*.

Zoodra Bokko dit wist, zoo zeide hij zich niet tegen den wil van den Yorka te mogen verzetten en was hij bereid om de stok aan Byman over te leveren, die dezelve weigerde, zeggende, daar Trobbie zelve de stok aan U gegeven heeft, zoo neem ik die niet aan en zal aan de regeering een andere stok voor mij vragen; wij zijn broeders, dus wat ik krijg, deel ik in elk geval met U."

Hiermede keerde het Groot-Opperhoofdschap terug in den tak van Mama Cato, die der blakka-bere en is er in gebleven tot den huidigen dag.

Zoo is het te verklaren, dat algemeen beweerd wordt, dat Byman het eerste Groot-Opperhoofd uit de Ottro-lo was en dat voor hem de Missiedjans over den stam zouden hebben geregeerd.

Bokko was klein-kapitein van Kankantree, het dorp der Missiedjan-negers. Wel is de strijd tusschen beide onderstammen hierdoor te verklaren, waarop hier echter niet verder kan worden ingegaan.

Dat er na den dood van Trobbie geen volwassene zou zijn onder de Missiedjans, die voor opperhoofd in aanmerking kwam en dat de Ottro-neger Byman als voogd van den minderjarige *Agossoe*, het Groot-Opperhoofdschap aan zich heeft gehouden, zooals door *Van Lier* [1]) wordt medegedeeld, wordt nergens in officieele stukken bevestigd.

Integendeel vermeldt *Mendes*, dat hij in 1835, voor de uitdeeling van geschenken op de post *Armina* gekomen, vernam, dat er geen familieleden meer bestonden van het overleden Groot-Opperhoofd, die tot het aannemen van de geschenken gerechtigd waren. Hij had het deel, dat de familie van Trobbie toekwam, daarom naar Paramaribo teruggebracht.

---

[1]) Iets over de boschnegers aan de Marowijne. blz. 67.

Bokko bleef hoogepriester van den stam en nam het geheim van de z.g. *Gran Sweerie* der Aukaners mede in het graf.

De bestuursperiode van Byman was in vele opzichten belangrijk. Hij verplaatste n.l. den zetel van het Groot-Opperhoofd, die eerst op Sangamasoesa (Anderblauw) was en later op Pikettie naar Drie-tabbetje; het vredestraktaat werd met het Bestuur hernieuwd; de uitdeeling van geschenken werd gestaakt, nadat hem een maandelijksche toelage werd toegezegd; de Bonni-negers werden aan de slavernij onder de Aukaners onttrokken.

Over het verloop der opvolging in de 19e eeuw werd door mij bereids gerapporteerd (nota d.d. 3 Mei 1935 L.M. No. 8, zeer geheim).

Volledigheidshalve volgen hier eenige mededeelingen.

Byman wees vóór zijn dood zijn 15-jarigen kleinzoon *Oseisie* als opvolger aan. Abraham Blijmoffo, na Byman's dood in 1865 als voogd over den minderjarigen aangewezen, behield het Groot-Opperhoofdschap en leidde, met voorbijgaan van Oseisie, zijn neef *Arabie*, bijgenaamd *Agoemasakka*, voor de waardigheid op. Blijmoffo stierf in 1865. De kapiteins verzetten zich tegen de aanwijzing van Arabie en kozen Oseisie. Arabie stond als een wreedaard bekend en iedereen vreesde zijn bestuur.

Volgens de Aukaners zou hij zijn voortgekomen uit de ledi-bere (Moesafo). Hijzelf vertelde aan *De Goeie*, dat hij kleinzoon was van Bambey en een kleinzoon van Pamoe [1]).

Hij was de zoon van *Ma Maipa* en *Da Koffie*, een stadsneger, die tijdelijk in Tapanahony woonde. Dit zal bij de beslissing der kapiteins wel den doorslag hebben gegeven.

Van zijn grootmoeder *Ma Djemba*, een nicht van Ma Cato, leerde hij de bediening van de *Obeah* en de Gran *Tata* der Aukaners. Hiermede herleefde de cultus, die met Bokko verdwenen was.

Na de openlijke vijandschap met Oseisie vertrok hij naar *Gran-Bori* aan de Boven-Tapanahony en maakte dit dorp tot het centrale punt der Gran-Gadobediening.

Hoe interessant ook, moet deze kwestie thans buiten beschouwing blijven.

Oseisie heeft, de geestelijke macht naar zich toetrekkend, eene nieuwe Gran-tatabediening geschapen op Drie-tabbetje. Voor deze bediening leidde hij zijn kleinzoon *Kanapé* op.

---

1) Verslag Toemoek Hoemac expeditie.

Arabie leidde eveneens zijn pleegzoon *Abaiton* als zijn opvolger op. Deze verhuisde naar de Cottica en stierf aldaar in 1933. *Kanapé* oftewel *Iensa* trok daarop ook de bediening van Granborie naar zich toe en heeft thans de geheele geestelijke macht der Aucaners in handen.

Oseisie wees zijn neef *Amakti* als zijn opvolger aan. Hij stierf in 1915; het rondgedragen lijk wees na ondervraging Amaktie aan. Deze werd daarop gekozen en door het Bestuur bevestigd. De groote strijd rondom Amakti eindigde met de aanwijzing van Kanapé, als groot-kapitein tot medebestuurder. Van de hem geschonken medezeggenschap heeft Kanapé een ruim gebruik gemaakt en was, doordien hij het Bestuur achter zich wist, de feitelijke bestuurder.

Na den dood van Amakti in 1930 bleef hij met de waarneming van het ambt belast. Het Groot-Opperhoofdschap is hem door zijn familieleden, die in dezen zeggenschap hebben, aangeboden, doch hij heeft hardnekkig geweigerd. Hij zelf geeft als reden op te zwak te zijn om over een lastig volk als de Aukaners te regeeren. Anderen beweren, dat Amakti voor zijn dood zijn neef *Amatodja* als opvolger had aangewezen en dat Kanapé, die door het Bestuur wordt bezoldigd, zich krachtiger gevoelt als groot-kapitein-hoogepriester, dan wanneer hij een ambt zou aanvaarden, dat hem vooral na de uitspraak van Amakti niet toekomt, ook al bezit hij door geboorte het recht van opvolging.

Teneinde aan den wensch van het Bestuur, om een nieuw Groot-Opperhoofd aan te stellen, te kunnen voldoen, hebben de Ottro-lo's *Amatodja* verzocht, ingevolge de uitspraak van Amakti, het ambt te willen aanvaarden.

Amatodja heeft hieraan niet willen toegeven, hetgeen toegeschreven wordt aan den invloed van zijn vader *Asodé* van *Mooitakki,* die als Missiedjan-neger geen suppthe suppprematie der Ottro-lo duldt en zijn zoon aan het Bestuur wenscht te zien, zonder medezeggenschap van anderen.

Het Bestuur heeft terecht hierbij niet ingegrepen. De aanwijzing door het Bestuur van een niet door den stam gekozen en verlangd opperhoofd, veroorzaakt ontwrichting van hun organisatorisch verband en geeft niets dan last.

Ofschoon aan de Aucaners alle kans gegeven werd zelf orde op zaken te stellen was deze halfslachtige toestand niet langer te tole-

reeren, mede om het prestige van het Bestuur, dat op eene voorziening had aangedrongen.

Na langdurige besprekingen werd op eene vergadering op 10 Maart 1937 te Drietabbetje gehouden en door den Districts-Commissaris van Marowyne a.i. bijgewoond, *Amatodja* door de kapiteins en verdere ouderen over de Aucaner-boschnegers op de gebruikelijke wijze als hun granman erkend. In eene vergadering van den Raad van Bestuur werd hij op 5 Juni 1937 door den Gouverneur bevestigd, nadat hij den eed van getrouwheid aan Hare Majesteit de Koningin had afgelegd.

Kanapé werd als hoofdkapitein ontheven. Hierdoor werd een der grootste moeilijkheden uit den weg geruimd. De aanleiding welk in het jaar 1921 had bestaan hem naast Amakti te stellen was naar het oordeel van het Bestuur thans niet meer aanwezig. Hij werd in het genot gesteld van eene toelage van *f* 360.— 's jaars wegens in het verleden bewezen diensten en ook wegens zijn goede hulp verleend tot het welslagen van het vervoer naar de Braziliaansche grens van de Nederlandsche afdeeling van de Zuidgrens-expeditie.

De Saramaccaners.

De mededeelingen over de opvolging van de Groot-Opperhoofden bij de Saramaccaners loopen sterk uiteen. Het kan daarom zijn nut hebben eenige mededeelingen uit publicaties, aan hetgeen in officiëele stukken gevonden werd, te laten voorafgaan.

1. *H. G. Steinberg. „Ons Suriname"* blz. 241 e.v.

In 1766 was *Abini* Granman, hij behoorde tot de *Awananegers* en woonde aan de Gran Rio. Hij sneuvelde is een door het Gouvernement opgeroepen strafexpeditie tegen de Matuari's en werd opgevolgd door zijn zoon *Arabini,* die na zijn doop in 1771 *Johannes Arabinie* heette.

Deze overleed in 1821. Zijn zoon *Johannes Arabini II* was zijn opvolger. Hij stierf in 1859, waarna de waardigheid van Granman overging op zijn neef *Franz Bona.*

Deze gegevens ontleende Steinberg aan *H. G. Schneider:* „Die Bushneger Surinames, Missions Zeitschrift 1893 No. 3 e.v.," die daarbij nog de opmerking maakt: „Tegen het boschnegerrecht

in, volgden vader, zoon en kleinzoon elkaar op; toen eerst ging de waardigheid over aan Franz Bona."

2. *Junker.* West-Ind. Gids 1922/23 blz. 464 e.v.

Wie is de aanvoerder bij de vlucht naar de Saramacca; door zijn toedoen wordt vrede gesloten met de blanken. Hij krijgt het bestuur over de Gran Saramacca. *Celeste Koffie* (een Nassy-neger) over de Beneden Saramassa. Wie en Koffie hadden in het vredesverdrag beloofd van onderlinge strijd af te zien. *Abini* (*een Saramaccaan*), buitengewoon strijdlustig, bindt den strijd aan tegen de Matuari's. Wie overlijdt kort daarop. Koffie biedt aan Arabie het bestuur aan met belofte den strijd te staken.

Wie had bij zijn overlijden Koffie opgedragen te zorgen, dat de nakomelingen van zijne zuster *Abeti* naar Afrikaansch gebruik zouden opvolgen als Groot-Opperhoofd. Arabi werd evenwel de eerste Granman, die door het Bestuur werd erkend. Koffie protesteert hiertegen, echter zonder resultaat. Volgens hem was *Frederici,* kleinzoon van Abetie, de rechtmatige opvolger.

Arabi (Awana-neger) sterft. Met toestemming van Frederici wordt *Koffie-Bosman* (Nassy-neger) Groot-Opperhoofd.

Koffie-Bosman schendt het vredesverdrag, wordt afgezet en opgevolgd door *Witiwojo,* zoon van eene Matjau-vrouw.

Witiwojo wenscht het Groot-Opperhoofdschap voor de Matjau-negers te behouden en wijst gedurende zijn leven *Jan Koesoe,* de kleinzoon van zijn tante, tot opvolger aan.

Na de dood van *Witiwojo* is *Jan Koesoe* nog te jong om tot Groot-Opperhoofd te worden gekozen. *Bona,* een Awana-neger, wordt Groot-Opperhoofd. Kort daarop sterft hij en wordt opgevolgd door *Akrossi,* die na een kortstondige regeering wordt opgevolgd door *Jan Koesoe.*

Dit verhaal werd Junker gedaan door *Diriforoe,* een Kardoso-neger, kleinzoon van de zuster van Frederici, die het Groot-Opperhoofdschap aan Koffie Bosman had afgestaan. Hij beweerde na den dood van *Jan Koesoe* recht te hebben op het Groot-Opperhoofdschap.

Anderen, die meenden daarop evenzeer recht te hebben, o.a. *Sangadina,* een Awana-neger, gaven hieromtrent een andere lezing.

Nu de officiëele gegevens:

„Zekere Saramaccaansche neger, genaamd *Willy,* had tot vrouw eene negerin, welke in hare jongheid, omtrent elf tot twaalf jaren

oud, van eene Joodsche plantage was geroofd. Deze *Willy* in onmin met *Zam-Zam* geraakt, had verscheidene malen met hem een kogel gewisseld en begaf om zich te wreken, op raad van zijn vrouw, achter het dorp van Zam-Zam om, met zijn drie zoons naar de negers van Auka, daar hij aan het opperhoofd *Boston* te kennen gaf van zijn genegenheid en die der andere Saramaccaners tot de vrede." [1])

Hier bevonden zich een 40-tal Saramaccaners. Op een vraag van Nepveu, die tot het voeren der onderhandelingen was aangewezen, naar *Darie,* die als de voornaamste der opperhoofden werd beschouwd, antwoordde Sergeant *Frick*:

„*Darie, de hedeman* (het hoofd) der Saramaccaners is niet hier. *Binnie* (Abinie) is het *hoofd der hier zijnde negers* en deze heeft verzocht te schrijven, dat *zijn broer Willy* met den heer *Nepveu* aan de Sarakreek zal komen spreken." [2])

Hieruit blijkt de onjuistheid van de aan Junker gedane mededeeling afdoende.

Wie daarop door het Bestuur als zijn opvolger werd aangewezen, vond ik nergens vermeld.

Eene aanwijzing bevat het volgende:

„De posthouder bericht het overlijden van het *generale Opperhoofd Etja,* in wiens plaats deszelfs zoon tot Capitein van dat dorp (onder approbatie van den Hove) is verkozen, moetende nu ook door genoemde Hove een generaal Opperhoofd worden aangesteld, waartoe niemand geschikter is dan *Johannes Arabie,* zoon van het generale Opperhoofd *Abinie,* die in 1766 in de expeditie tegen de Matuari's gesneuveld is en in wiens plaats hij tot capitein van het dorp benoemd was, zijnde dus een der oudste gezaghebbers." [3])

Op 18 December 1783 gaf de Gouverneur aan den Hove kennis, dat de neger *Arabie* was aangesteld tot generaal Opperhoofd der bevredigde Saramaccaansche boschnegers. [4])

Na zijn dood, waarschijnlijk in 1821, werd *Koffie Bosman* Groot-Opperhoofd, door het Bestuur gekozen uit een voordracht van drie personen. Om dezen man hebben zich talrijke intriges afgespeeld. Zijn koppig volhouden, om wegloopers, die zich op zijn dorp en op

---

[1]) Hartsinck. blz. 801.
[2]) Brief Frick 10 Maart 1762.
[3]) Journaal Texier Juli 1783.
[4]) Notulen Gouverneur en Raden Dec. 1783.

dat van het Opperhoofd *Jemmes* bevonden, niet uit te leveren, heeft dwangmaatregelen van het Bestuur ten gevolge gehad.

Op 11 Februari 1835 werd op post Gelderland eene belangrijke kroetoe gehouden, waarbij 13 Opperhoofden aanwezig waren. Als dwangmaatregel was o.m. de vaart naar de beneden rivier stop gezet, hetgeen een straf beteekende voor den geheelen stam.

In het verslag van deze vergadering door *Van David Mendes* geschreven, lezen wij o.m.:

„Alle de opperhoofden en hunne representanten een voor een zijnde toegelaten om hunne belangen in te brengen verweten zij alle *Koffy*; hij had de eed met de blanken verbroken en was oorzaak van de onaangenaamheden, die er plaats vonden, doch baden *Kwamina, Djepee* en *Sampie* verschooning voor hem; zij kwamen allen voor uit, dat zij gebrek leden en verzochten de vaart voor hem te openen, doch het Opperhoofd *Abraham,* gesteund door zijn broeder *Sesoe* en *Trobie* sprak het sterkst tegen *Koffy;* hij verweet hem alles en gaf te kennen al de schelmstukken, die hij gedaan had, hoevele malen hij hem om den tuin had geleid en beloofd de wegloopers uit te leveren, doch altoos gezorgd, dat deze voor hunne komst verdwenen waren, dat heeft hij zeven dagen gedaan.

Hierdoor veranderden de gevoelens tegen *Koffy*. Aan *Koffy* gevraagd, of hij hierop iets te zeggen had en toegaf den eed te hebben verbroken gaf hij ten antwoord niets meer te zeggen te hebben.

Mendes stelde de vergadering daarop voor de keuze:

„1. Gij jaagt *Koffy* weg als granman en er wordt een ander in zijn plaats benoemd evenals in de plaats van *Jemmes,* de vaart wordt dan geopend en de gevangenen in Paramaribo worden vrijgelaten.

2. Of de regeering geeft Koffy drie maanden den tijd tot verbetering en tot opsporing van de wegloopers *Pas-Op* e.a., tot dien tijd blijft de vaart gestopt."

Dienzelfden middag werd kroetoe gehouden en deden zij mededeeling, dat de tweede gekozen was; zij zouden ten patrouille gaan. Abraham heeft de leiding.

Tegen den avond boodschapte *Abraham* mij, dat zij den ganschen dag hadden gebesoigneerd en bevonden, dat *Koffy* alles weder zou omver werpen en dat zij daarom besloten hadden *Koffy* af te zetten.

Zondag 15 Febr. te acht uur compareerden Mendes en de officieren, die hem vergezeld hadden met de reeds genoemde Opper-

hoofden en deze laatsten gaven te kennen, dat zij *Koffy* niet meer als Granman wilden behouden, maar Kapitein *Abraham* in zijn plaats verzoeken, die van zijn zijde bereid was de charge te aanvaarden.

Koffy, in de gelegenheid gesteld het behoud van zijn granmanschap te verdedigen door te zeggen, waar de wegloopers zich ophielden, zeide: „ik weet het niet".

In eene plechtige vergadering werd op 18 Februari d.a.v. *Koffy* afgezet en in zijn plaats *Abraham Wittiwojo* benoemd.

Aanvankelijk stemden allen vóór deze aanstelling, om de vaart geopend te krijgen; later groeide er zulk een verzet, dat *Abraham* de grootste moeite had zich staande te houden. De Nassy-negers, die de dorpen *den Berg, Remoncourt, Mahoer* en *Redidotti* bewoonden, waren de grootste tegenstanders van *Abraham* en wilden *Koffy* terug hebben.

Vertrouwde Saramaccaners vertelden aan *Mendes,* dat er haast een oproer was uitgebroken in de Boven Saramacca, omdat de bevolking *Koffy* wilde aanstellen en *Abraham* afzetten; dat laatstgenoemde daarop afstand had gedaan en naar Auca was gevlucht.

Kapitein *Amatho,* hierover gesproken, zeide, dat reeds bij de beëediging van *Abraham,* van deze niet-erkenning sprake was, maar dat zij vreesden hiermede voor den dag te komen; dat *Koffy,* die zoo lang geregeerd had, thans zwak en oud was en weldra zijn leven zou eindigen en de weinige dagen, welke hem nog restten, geen onderdaan kon zijn van iemand, die bij hem nog een kind was.

Abraham kon zich tegen den steeds meer aangroeienden aanhang van *Koffy* niet handhaven. Het Bestuur besloot daarop in te grijpen en hem te vervangen door *Johannes Arabie,* opperhoofd van het dorp *Drie Gebroeders,* omdat, zooals de Procureur-Generaal aan den Gouverneur schreef, „deze het Bestuur goed gezind is en anderdeels omdat hij woonachtig is op het meest nabij gelegen en zeer talrijk dorp en daardoor de hooger gelegen dorpen, w.o. ook de Nassy-negers behooren, beter in bedwang kan houden" [1]).

De dood van *Koffy* in September 1836 bracht eene oplossing. Vóór zijn dood riep hij de Opperhoofden bij elkaar en deed belijdenis, dat hij de oorzaak was geweest van alle onaangenaamheden, die hadden plaats gehad; hij verzocht om gerust te kunnen sterven, hen aanmanende te gehoorzamen en alles te doen wat zij de blanken

[1]) Stukken rakende zaken der Inlandsche bevolking Sept. 1836.

hadden gezworen en verder de residentie op *Drie Gebroeders* te laten.

Zij beloofden hem dit en de rust was hersteld.

Dit laatste bleek evenwel niet het geval te zijn, want toen *Mendes* in November 1837 op de post *Victoria* kwam voor de hernieuwing van het vredescontract en de uitdeeling der geschenken, trachtte *Johannes Arabie*, gesteund door *Cojo-Apollo* en *Cojo* van *Manhoer* tegenover *Abraham Wittiwojo* hetzelfde te doen, wat deze tegenover *Koffy Bosman* had gedaan. Deze Opperhoofden deelden mede, dat 11 Opperhoofden op *Jinjee* vergaderd, besloten hadden te verzoeken *Abraham* als Granman af te zetten, daar hij verwarring en wanorde bracht, strijdig met de belangen van de Regeering en de hunne en dat zij daarom verzochten *Johannes Arabie* in zijn plaats aan te stellen.

Het Bestuur, hoezeer *Arabie* ook gezind, vond geen aanleiding hierop in te gaan.

Johannes Nicodemus Arabie is nimmer Groot-Opperhoofd geweest.

Ik waag mij niet aan eene beschouwing over het verdere verloop der opvolging, daar hiervoor eene navorsching der archieven in Paramaribo vereischt wordt.

Eene vergelijking van de officiëele gegevens met de vorengemelde mededeelingen uit de literatuur doet zien, welke verwarring er reeds bestaat.

Vast staat in elk geval, dat de opvolging bij de Saramaccaners niet is geschied volgens een bepaald stelsel en dat bij gebreke van een machtsfactor als bij de Aucaners het Bestuur vaker heeft moeten ingrijpen dan in normale omstandigheden noodig zou zijn geweest.

Volgens *Junker* zou de geest van *Koffy*, onder den naam van *Bosman Koenoe* nog heden ten dage beslissen over de handelingen en het lot der latere Groot-Opperhoofden. De dood van *Jan Koesoe* zou o.a. hiervan een voorbeeld zijn.

De Becoe- en Moesinga-negers.

De *Becoe- en Moesinga-negers* worden ook aangeduid als de *Matuari's* naar den naam, dien zij aan de Boven Saramacca hebben gegeven.

Hun eerste en voornaamste Opperhoofd was *Moesinga*, die, zooals bereids werd medegedeeld, zich met zijn aanhangers af-

scheidde van de Saramaccaners. Een van de meest invloedrijke opperhoofden was *Becoe*.

De vaandrig *Dorig* bracht na het sluiten van den definitieven vrede twee gijzelaars naar Paramaribo mede, n.l. *Bakrie*, zoon, van *Moesinga* en *Nero*, de broederszoon van *Becoe*.

Moesinga stierf in Juli 1778. Zijn zoon *Jan Moesinga* nam den stok en wierp zich op tot Groot-Opperhoofd. Een Saramaccaansch Opperhoofd, genaamd *Meyne*, blijkbaar een neef van het laatste Groot-Opperhoofd, meende aanspraken te hebben en reclameerde bij het Bestuur.

De Gouverneur antwoordde hierop, dat de aanspraken te laat kwamen, nu alles reeds geregeld was.

Hij moest maar trachten het een en ander in de minne te schikken met *Jan Moesinga*. Indien deze hem den stok gaf, was het Bestuur bereid hem te erkennen. De Gouverneur stelde zich op het zeer juiste standpunt, dat, indien *Jan Moesinga* onrechtmatig, dus geheel tegen de bedoeling van zijn overleden vader in, de granmanstok in zijn bezit hield, hij deze bij eerste ongeluk of ziekte zou haasten terug te geven [1]).

Jan Moesinga bleef Groot-Opperhoofd en werd na zijn dood opgevolgd door *Cojo*, wonende op het dorp *Piquet* of *Appro-Kride*. Cojo stierf in 1830.

Over de opvolging schreef de posthouder *Herzbergen* d.d. 12 November 1830 aan den luitenant-assistent *Mendes* o.m.:

„Brenger dezes, de neger *Afittie Jongman*, de jongste van de vier nog in leven zijnde broeders van het overleden grootopperhoofd *Cojo*, heeft zich bij de begrafenis door den zoogenaamden *Joesica* (Orakel ?) tot opvolger van *Cojo* weten te doen benoemen, waartegen de oudste broeder, genaamd *Amannie* protesteerde, maar ten laatste zich tevreden stelde onder belofte, dat *Afittie Jongman* hem altoos als oudste broeder zou erkennen, zoodat drie broeders per dezen zich bij UEdelGestrenge zullen vertoonen" [2]).

Ondanks deze afspraak gevoelde *Afittie Jongman* zich niet veilig, want eenige jaren later verzocht hij een ander Granmanstok, in de plaats van die van zijn broeder *Cojo*, omdat hij volgens hun geloof anders niet in leven kon blijven [3]).

---

1) Journaal Gouv. Texier d.d. 16 Juli 1778.
2) Journaal Herzbergen Nov. 1830.
3) Journaal posthouder Gent 1839.

Door den posthouder *Corsten* werd hij beschouwd als een dronkaard en bedelaar, geheel in den ban van de afgoderij. Naar Paramaribo geroepen, voor het afhalen van geschenken, die in 1841 zouden worden uitgedeeld, weigerde hij te komen.

Hij is, zegt *Corsten,* door Obia's en winti's gebonden en in zijn ellendige berooide toestand (met één arm en zoo arm als *Job,* want geen neger bekommert zich om hem) waren de geschenken en het dagelijks bedelen bij den posthouder de eenige middelen tot zijn onderhoud. Hij is stellig overtuigd de geschenken te hebben verloren, drinkt tot vertroosting dram; zijn obia's verbieden hem af te zakken [1]).

Hoe het verder met den stam is gegaan, vertellen drie schrijvers uit den kring der Evangelische Broeder-Gemeente, n.l.:

H. C. Schneider: Die Bushneger Surinames. (Missions Zeitschrift Beiblatt 1893).
Burkhart: Die Mission der Brudergemeine.
H. G. Steinberg: Ons Suriname.

Daar zij in groote lijnen met elkaar overeenstemmen, — hetgeen niet te verwonderen is, daar de gegevens ontleend werden aan het archief der gemeente — moge volledigheidshalve het belangrijkste uit hunne mededeeling over de opperhoofden volgen.

Na de dood van *Afittie-Jongman* verkreeg *Calkoen* de waardigheid van Groot-opperhoofd. Op 4 October 1864 liet hij zich doopen, verplaatste zijn residentie in de nabijheid van het dorp *Maripaston.* Bij die gelegenheid wees hij *Noach Andrai* als zijn opvolger aan. dochter en eenige zonen o.w. *Adrai.*

Adensi was drie malen getrouwd (zij was Christin). Uit het eerste huwelijk werd eene dochter geboren; uit het tweede eene dochter en eenige zonen o.w. *Adrai.*

De derde maal huwde zij met een Aucaner; hieruit werden eene dochter en twee zonen geboren. Een van deze laatsten is *King* geweest (geboren 1830).

Calkoen stierf in 1867 en werd opgevolgd door *Adrai,* die kapitein was op het dorp *Maripaston* en aldaar bleef wonen.

Na den dood van *Adrai* in 1893 werd aan *Johannes King,* de waardigheid van Granman opgedragen, doch na een jaar stelde hij haar weer in handen van het Gouvernement. Hij kon, zooals hij zeide, geen twee heeren dienen. *King* overleed in 1899.

---

[1]) Ingekomen stukken bij den Commissaris der Inl. bevolking Sept. 1841.

De verkiezing van een opvolger voor *Adrai* schijnt indertijd tot moeilijkheden aanleiding te hebben gegeven.

In deel 71 van de Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië wordt in een artikel over de hoofdenverkiezing bij de boschnegers in Suriname over deze aangelegenheid o.m. gezegd:

„In 1893 overleed *Adrai Vroomhart,* zijn vrij ontwikkelde zoon kon hem niet opvolgen, omdat zijn moeder tot een ander stam, die der Aucaners behoorde.

Adrai had, naar het heette, vóór zijn dood als zijn opvolger aangewezen *Alifantie,* wiens moedersbroeder *Zacharias,* de voorganger van *Adrai,* in 1867 van zijn rechten afstand had gedaan. Van deze *Alifantie* werd onbeduidendheid verwacht, ook was zijn woonplaats een bezwäar en bovendien was hij heiden. Het Bestuur verklaarde *Joh. King,* een Christen, verkozen te willen zien. *King,* voortdurend door ziekte verhinderd op te treden, vroeg ontslag. Het Bestuur gaf daarop te kennen *Petrus Blaka-Foetoe* te willen als Groot-Opperhoofd. Talrijke moeilijkheden hebben zich hieruit ontwikkeld.

Ten slotte heeft men aan den wensch der boschnegers moeten toegeven en werd *Alafantie* benoemd."

Zooals de schrijver van vorenbedoelde bijdrage zeer juist deed uitkomen, is de geschiedenis over deze opvolging van zeer groot belang als voorbeeld van de complicaties, welke kunnen ontstaan, wanneer het Bestuur te goeder trouw, steunende op tendentieuze adviezen, ingrijpt in het gewoonterecht der boschnegers.

De Paramakkaners.

De geschiedenis van dezen stam gaat, gelijk reeds werd opgemerkt, terug tot de tweede helft van de vorige eeuw.

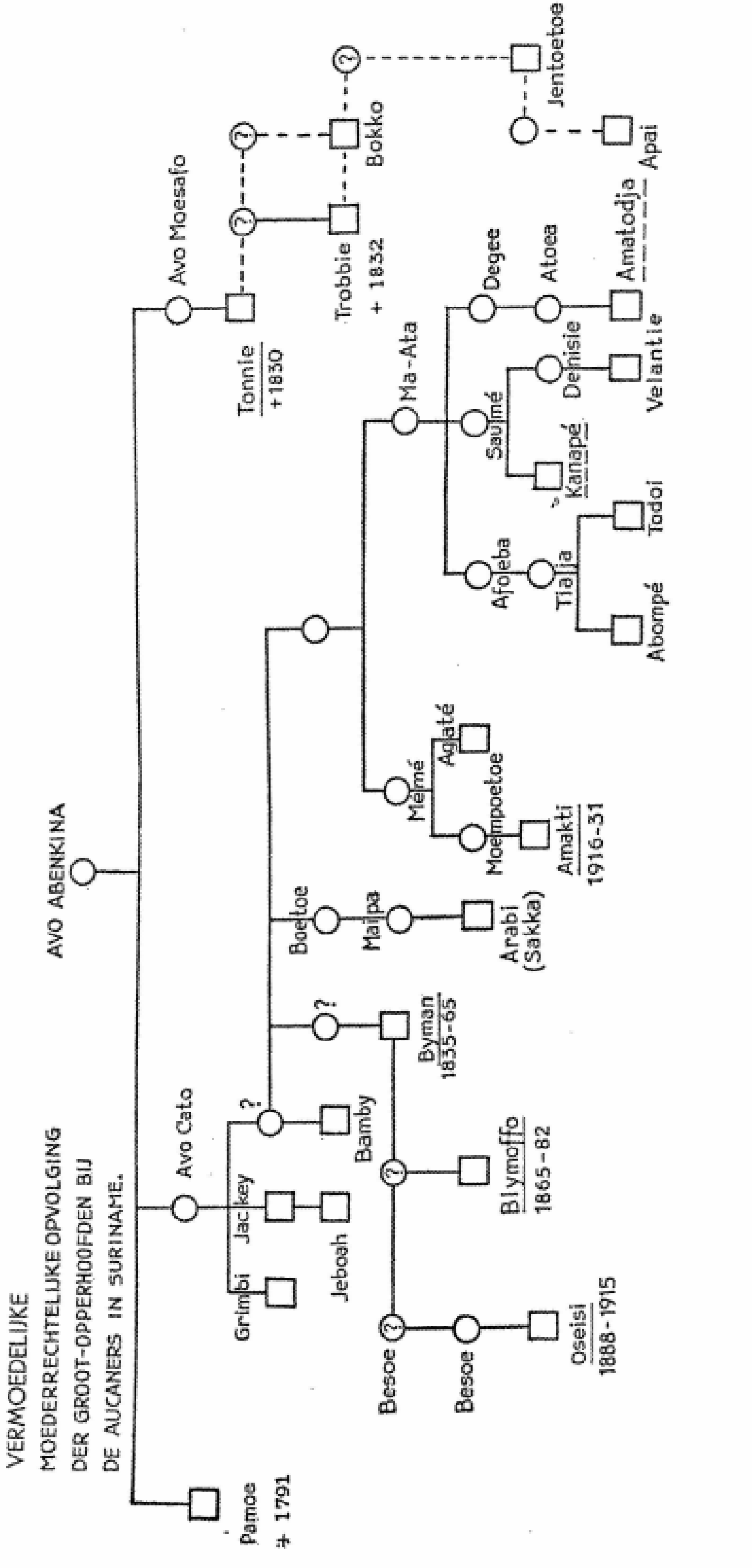
Het eerste door het Gouvernement aangestelde opperhoofd was *Apensa.* Deze bereikte een zeer hoogen leeftijd.

Na zijn dood werd de eveneens niet meer jeugdige *Aboenawroko* als Groot-Opperhoofd benoemd.

Ofschoon over aanteekeningen wordt beschikt zal ik mij van de vermelding van verdere aanspraken onthouden, teneinde niet te vervallen in de fout, welke bij de latere *Matuari's* werd gemaakt.

AMSTERDAM, Februari 1937.

BIJLAGE I.


VERMOEDELIJKE
MOEDERRECHTELIJKE OPVOLGING
DER GROOT-OPPERHOOFDEN BIJ
DE AUCANERS IN SURINAME.
AVO ABENKINA
Avo Moesafo
Tonnie
+1830
Trobbie
+ 1832
Bokko
Jentoetoe
Apai
Amatodja
Degee
Atoea
Ma-Ata
Saumé
Denisie
Velantie
Kanapé
Afoeba
Tiaja
Todoi
Abompé
Memé
Agaté
Moempoetoe
Amakti
1916-31
Boetoe
Maipa
Arabi
(Sakka)
Byman
1835-65
Avo Cato
Bamby
Blymoffo
1865-82
Jackey
Grimbi
Jeboah
Besoe
Besoe
Oseisi
1888-1915
Pamoe
+ 1791

BIJLAGE II.

De Districts-Commissarissen van de districten *Suriname* en Marowijne a.i. door den Gouverneur van Suriname in de gelegenheid gesteld van het voorgaande kennis te nemen, maakten hierop eenige aanteekeningen, welke voorzien van mijn onderschrift hieronder volgen.

De Districts-Commissaris van Suriname (de heer Wempe):

1. Blz. 299, alinea 11. Volgens mij bij informatie naar de beteekenis van den naam Saramacca door boschnegers verstrekte inlichtingen, heeft de naam Saramacca niets uit te staan met de Saramaccarivier, Het doet dan ook vreemd aan, dat de Saramaccaners aan de Suriname-rivier en de Becoe- en Moesinganegers een afgesplitste stam aan de Saramaccarivier wonen.

Saramacca beteekent echter bovenstrooms (lett. bovenrivier) en daarom vermoed ik dat in tegenstelling met de slaven die westwaarts van Auca (thans Suhoza) zaten en zich later Aucaners noemden, de slaven die zuidwaarts, dus stroomop, getrokken waren, Saramaccaners genoemd werden.

2. Blz. 303, alinea 2. De andere visie op de beteekenis van het woord Aucaners moge hier eveneens vermeld worden, n.l. dat, omdat het eerste vredesverdrag op den grond Auca, ook wel uitgesproken Ouca (dit is geen fantasie, ik zelf heb oudere creolen deze uitspraak hooren gebruiken) gesloten werd, de slaven, wier onafhankelijkheid daarmede voor het eerst erkend werd, zich Ouca's noemden en dat daardoor ook het superieure gevoel der Aucaners ten opzichte van andere stammen verklaard wordt. Het woord Ouca zou dan langzamerhand verbasterd zijn tot Auca en dit is zeer wel mogelijk, want b.v. de kaart van Bakhuys en de Quant geeft talrijke voorbeelden van onjuiste phonetische weergave van namen.

3. Blz. 306, alinea 5. Zou de naam *Aloekoenegers* niet in verband kunnen worden gebracht met de titel van Gouverneur van Yuka, Loekoeboen, Rama en Minosia, die blijkens den op blz. 332 afgedrukten brief Pamoe zich aanmatigde?

4. Blz. 307, alinea 4. De juiste naam is meen ik (in oud-Holland-

schen trant) José van David Mendes. Zie het ter Gouvernements Secretarie berustende verslag van enkele zijner reizen.

5. Blz. 307, alinea 7. Meer dan een eeuw geleden werden dus de boschnegers reeds bedrogen bij den verkoop van hun hout!

6. Blz. 308. Er ontbreekt nog de vermelding van een groepje Aucaners, dat zich gevestigd heeft aan de Tibiti-rivier. Deze beweren daar via de Boven-Saramacca terecht gekomen te zijn. Vermoedelijk zijn zij afkomstig van uit den stam gevluchten of gestootenen, die zich daar uiteindelijk gevestigd hebben. De Coppename-rivier schijnt aantrekkingskracht te hebben voor personen die zich onttrekken aan het stamverband. Zie het op blz. 325 vermelde over de Koffiemakka- of Coeroentienegers, waarbij in de laatste jaren eene vestiging van Saramaccaners van Gansee is gekomen dicht bij Witagron.

7. Blz. 312. De oplossing van den naam Missiedjan is taalkundig onbevredigend. Had deze iets met mister John uit te staan, dan zou de naam Massradjan eerder verwacht kunnen worden. De aan den voet van de bladzijde bestreden opvatting van Junker is taalkundig meer plausibel omdat deze het verband geeft met eene vrouw (missie).

8. Blz. 315, alinea 7. Het komt mij minder juist voor, in officieele stukken te schrijven over *eigendom* van boschnegers ten aanzien van hun grondgebied. Eigendom heeft het Gouvernement van Suriname; de Boschneger erkent dit ook. Beter ware de term *beschikkingsrecht* te gebruiken.

9. Blz. 320, alinea 6. Tegenover den Gran-tata van de Aucaners hebben de Saramaccaners hun cultus van den Gran-Gado, die wel is waar lager staat, doch niet minder krachtig werkt. De tegenwoordige kapitein van *Dahomey* is de „Gran Obia man" en ik ben er van overtuigd dat zijn invloed grooter is dan die van den Granman. Hij was het die de op blz. 323 bedoelde poging deed om de Saramaccaners van den Franschen kant terug te krijgen. Zelfs zijn reis (ult. 1935) had geen resultaat.

Tegenover het dorp Dahomey moet de plaats zijn waar geen blanke mag komen — waar de origineele amuletten en obia uit Afrika bewaard worden. Een cultus bestaat wel degelijk.

Was echter bij de Aucaners de Ottro-lo oppermachtig geworden

door de wereldlijke- en geestelijke macht in handen te krijgen, bij de Saramaccaners bleven deze machten gescheiden en dit was het m.i., wat — naast het voortdurend ingrijpen van het Bestuur in de opvolging van de Granmans-voorkwam dat een bepaalde onderstam de overhand kreeg bij de Saramaccaners, als dit inderdaad het geval is, hetgeen nog onderzocht zou moeten worden.

Vermeldenswaard is in verband hiermede een opmerking van den heer *L. C. Reedijk,* die door zijn filmopnamen, daarvan heel wat kennis heeft opgedaan en onlangs bij de vertooning van zijn Marowijnefilm verklaarde dat hij vond dat de Saramaccaners veel beter hun adat bewaard hadden dan de Aucaners. Is dit juist, dan zou de scheiding van de wereldlijke- en geestelijke macht bij de Saramaccaners niet zoo slecht blijken te zijn.

10. Blz. 322, 5e alinea. Hier een voorbeeld van verkeerde phonetische transcriptie, het is niet *Asindoppo,* doch *Asidonghoppo.*

11. Blz. 324, alinea 9. Dit is inderdaad nog steeds het geval. Saramaccaners die zich aan het tuchtrecht van den stam willen onttrekken, nemen dan ook de wijk naar de *Becoe-* en *Moesinganegers,* waar zij zich veilig voelen, althans in sommige dorpen want er zijn kapiteins die uit vrees voor moeilijkheden hen wegzenden.

12. Blz. 344, alinea 7. Zooals ik bij blz. 320, alinea 6 aanteekende, is m.i. de oorzaak te zoeken in het niet vereenigen van wereldlijke- en geestelijke macht en in het ingrijpen van het Bestuur, waardoor domineering van een bepaalde onderstam voorkomen werd. Het herhaaldelijk ingrijpen is waarschijnlijk noodig geworden door de éénmaal gemaakte fout: inmenging in de opvolging, waardoor ontevredenheid en eindeloos gekonkel ontstond, die telkens weer inmenging noodig maakte.

De aanteekeningen van den Districts-Commissaris van Suriname geven mij aanleiding tot de volgende opmerkingen:

1. „*Saramaccaners*" was de naam waarmede het Bestuur de groote groep weggeloopen slaven aanduidde, die zich in de stroomgebieden van de Suriname- en de Saramaccarivier hadden gevestigd. Hier was voornamelijk het operatieterrein tegen hen. (Zie kaart De Lavaux 1737).

Zij zelf noemden zich toen en ook later bij voorkeur naar hunne

meesters of naar de Afrikaansche streek van herkomst; b.v. Nassy-negers, Loango-negers.

Economische factoren, de invloed der zending, aandrang van het Bestuur en de vijandschap met de Matuari's, die aan de Saramacca bleven, hebben er toe geleid, dat zij zich voor goed aan de Boven Suriname hebben gevestigd en later meer stroomafwaarts zijn getrokken.

Over hunne oorsprong zegt Hartsinck op blz. 755:

„De Saramecaansche Negers, Marons zijn oorspronkelijk van de ten tijde der Engelschen weggeloopen Neger-Slaaven en hebben langs de rivieren van Suriname, Sarameca en Coppename, boven in de boschachtige landstreeken zich nedergezet, en aldaar een soort van gemeenschap opgerecht."

T.a.v. den naam Saramacca vermeldt de Encyclopedie van West Indie op blz. 619:

„In de lijst van Keymis (1596) komt de rivier voor onder den naam *Shurama*. Van Aerssen schreef *Suramacca*. Ook de vormen *Saramo, Saramaca* en *Sarameca* komen bij oudere schrijvers voor. De Arowakken noemen de rivier *Soerama;* het is dus waarschijnlijk uit den mond van Arowakken dat Keymis den naam opteekende."

De Saramaccaners noemen de Boven Suriname, *Gran Saramacca,* zulks misschien in tegenstelling met Pikien Saramacca, die de eigenlijke Saramaccarivier, de woonplaats der Matuari's zou zijn.

Afgescheiden van de vraag of de naam Saramacca inderdaad bovenrivier zou beteekenen is het, gelet op het bovenstaande en de benaming in zeer oude officieele stukken, wel zeer onwaarschijnlijk, dat de stamnaam hoegenaamd niets te maken zou hebben met de gelijknamige rivier van waar zij kwamen.

2. De oost- en niet westwaarts getrokken wegloopers noemden zich van den aanvang af Djoeka's, naar de Djoeka-kreek, waar de stamdorpen lagen. Zij werden door het Bestuur aangeduid als „de negers achter Auca", omdat de weg welke naar hen leidde achter de verlaten plantage Auca, een aanvang nam.

De vrede werd *niet* op Auca gesloten. In het origineele verslag van den vaandrig *Vieira* staat dat hij van „Auca twintig dagen moest loopen voordat hij op het eerste dorp „Yuka" kwam, alwaar de besprekingen werden gehouden.

De schrijfwijze *Ouca* is geheel onjuist, al gebruiken oude Creolen

deze uitspraak. Zelfs op de oude kaarten en Surinaamsche almanakken is het Auca.

Bij voorkeur noemen de Aucaners zich *djoeka's,* het tegenwoordige stamgebied aan de Tapanahony wordt „djoeka" genoemd. Alleen tegenover vreemdelingen duiden zij zich als Aucaners aan, doch nooit als *Ouca's,* deze benaming is geheel onbekend.

Hun gevoel van superioriteit verkregen zij niet, doordien zij de eersten waren, die de vrede sloten, want de negers aan de Coppename hadden zulks eerder gedaan, maar van de hulp, welke zij het land hadden verleend in den strijd tegen de Bonnie-negers. Zij beroepen zich er op voor de blanken het gezag in de kolonie te hebben herwonnen. Bij de toepasselijke verklaring van de vuurwapenverordening voor de boschnegers hebben zij dit argument sterk naar voren gebracht. Zij beweerden zelfs, dat na het verslaan van Bonnie het Bestuur hen niet alleen met talrijke geschenken vereerde, maar hen bovendien toestond ten behoeve van de grensbewaking ten allen tijde hunne geweren bij zich te dragen. Hierin werden zij versterkt door de politiediensten welke zij op verzoek van het Bestuur indertijd verrichtten bij de bewaking van de Lawa-delta hangende het geschil met Frankrijk over het gebied tusschen de Lawa en de Tapanahony.

3. Aloekoe-negers beteekent „negers van Aroekoe", volgens Stoelman, het stamdorp van het opperhoofd Bonnie. De consonant *r* wordt door de boschnegers uitgesproken als *l,* of geheel weggelaten. b.v. papiera = papier, papiela; masra = meneer, massa; brada = broer, baada.

Loekoeboen beteekent „pas-op". Dit dorp van Pamoe aan de Djoeka-kreek bestond lang voor de opstand der Bonnie-negers en gelet op de door het Bestuur voortdurend aangewakkerde vijandige verhouding tusschen deze en de Aucaners, is het zeer onwaarschijnlijk dat zij hunnen naam aan dit dorp zouden hebben ontleend.

4. — — — —

5. — — — —

6. De vestiging van een groepje Aucaners aan de Tibiti is mij onbekend. In verschillende door mij geraadpleegde opnamen van ambtenaren, missionarissen en zendelingen vond ik deze groep niet vermeld. Het zijn misschien personen, die zich aan het Godsoordeel

in hun gebied hebben willen onttrekken of ten behoeve van de houtbewerking erheen getrokken zijn en gebleven.

7. Het zoeken van eene taalkundige overeenkomst tusschen de juiste benamingen en overgebleven resten, leidt vaak tot groote verrassingen en is een zeer gevaarlijk experiment. Evenmin kan men afgaan op de verklaringen, welke betrokkenen zelf geven, al bevatten deze vaak eene aanwijzing.

Zoo deelden de Njafaai-negers mij mede slaven geweest te zijn van Jan Faai. Dit is phonetisch zeer aannemelijk; niettemin behoorden zij aan de la Faille. De Pinassie-negers beweerden vroeger te behooren aan de Pina)(zie o.a. Van Lier); zij waren evenwel van L'Espinasse.

De door mij gegeven verklaring voor den naam der Missiedjan-negers is de meest aannemelijke, mede om het feit, dat de plantage Palmaneiribo, van waar zij afkomstig waren, geheel volgens hunne mededeelingen behoorde aan de erven Mr. John (Jonas) Witzen. Trouwens in eene meer recente mededeeling van Junker, welke ik later vond (W.I. Gids jaargang 1932 blz. 276) komt hij tot gelijke verklaring n.l. „De naam Missidjans is de verbastering van Mister Jones, den toenmaligen directeur der plantage Palmaneiribo, die met zijn vrouw door de negers vermoord werden, alvorens deze de plantage verlieten."

8. „Naar de regelen van het boschland is de Boekoe-kreek het eigendom van de La Paix-negers."

De bij het volk geldende rechtsregelen, ook welke het eigendomsbegrip betreffen, het huishoudelijk recht, de instellingen tusschen de boschnegers onderling, behoeven de onzen niet te zijn en behoeven evenmin in strijd te zijn met eigendomsrecht van het Gouvernement van Suriname op den grond.

In het Nederlandsch Indisch Adat-grondenrecht zijn hiervan voorbeelden te over.

De terechtwijzende aanteekening van den nota-schrijver is hier misplaatst.

9. Inderdaad hebben de Saramaccaners ook hunne cultus, de Gran-Gadovereering. De superioriteit van den Gran-tata wordt evenwel door talrijke boschnegers als algemeen geldend erkend. Vele Saramaccaners uit *Mana*, schaffen voordat zij huiswaarts keeren zich een Obia-tetei op Drie-tabbetje aan. Ook *Atoedindoe*

deed zulks voordat hij het Groot-opperhoofdschap aanvaardde. Hij wilde zich blijkbaar van „een krachtig wapen" voorzien tegenover den anderen de cultus beheerschenden onderstam.

Bij de Aucaners hebben de bilo-negers nog de vereering van de *Gedewsoe* op het dorp Tabbetje en de opo-negers van den *Krekoena Gado* op het dorp *Kisai*, maar ofschoon er nog talrijke aanhangers van deze richtingen zijn, heeft de Gran-tatabediening gesteund door het wereldlijk gezag en het beweerd bezit van reliquien van groote voorgangers welke de Ottroloo hebben, zich kunnen handhaven. De omstandigheid, welke de vereeniging der machten bij de Aucaners ten gevolge had, was bij de Saramaccaners niet aanwezig.

Voortdurend ingrijpende in de opvolging der Granmans van de Saramaccaners, heeft het Bestuur in de vorige eeuw minder gelet op rechtmatige aanspraken dan gezocht naar den geschiktsten, het bestuur het best gezinden man, tot de uitvoering der vredescontracten bereid en in staat. Wie de officieele stukken van dien tijd naslaat zal zien, dat door afgunst en naijver veel gekonkel ontstond, waardoor er tweedracht in den stam is ontstaan, welke tot heden nog is waar te nemen.

Het maken van eenige reizen in de binnenlanden van Suriname is niet voldoende om een oordeel uit te spreken over de „adat" der boschnegers. In de eerste plaats moet men de taal van het volk volkomen machtig zijn, geruimen tijd onder hen hebben gewoond, hun onbeperkt vertrouwen genieten en zeer vele gewoonten en gebruiken, bij gebrek aan litteratuur zelf hebben geobserveerd.

De uitwerking van het magisch denken op hunne verrichtingen en de geschiedenis van elk der onderstammen zijn factoren, welke bijkans alles beheerschen.

Men zij, vooral als bestuursambtenaar hiermede evenwel zeer voorzichtig. In tegenstelling met Ned. O. Indie ligt het terrein in Suriname nog geheel braak!

10. Zoowel de schrijfwijze *Asidhonghoppo* als *Asindoppo* (*Asind'hoppo*) zijn in gebruik.

11. — — — —

12. Zie onder 9.

BIJLAGE III.

B. De Districts-Commissaris van Marowyne a.i. (Mr. Raue):

De door den heer *Wong* verzamelde historische gegevens stammen in hoofdzaak uit den tijd, dat de in het stamgebied der Aucaners optredende posthouders, bijleggers en andere vertegenwoordigers van het bestuur door een dagelijksch contact met personen en gebeurtenissen in de gelegenheid waren nauwkeurig aanteekening te houden van alle verhoudingen en de zich daarin voordoende verschuivingen.

Sinds de zeventiger jaren is hierin verandering gekomen, zoodat alle gegevens die omtrent nadien opgetreden gebeurtenissen en personen verzameld zijn, in hoofdzaak berusten op overlevering en op mededeelingen van ouden van dagen.

Een deel van de bijgevoegde stamboom van het geslacht van de Groot-Opperhoofden der Aucaners is aan de hand van deze laatste gegevens opgesteld.

Nu lijkt het mij eenigszins gevaarlijk om de juistheid van dit schema zonder meer aan te nemen. De Boschnegers noemen allen, die in een geslacht van eenzelfden graad zijn: broers, kennen niet ons onderscheid tusschen groot-vader en oud-oom of tuschen kleinzoon en klein-neef enz. enz. Dit levert groote moeilijkheden bij het onderzoek naar familieverhoudingen: twee met veel aplomb voorgedragen „broers" blijken later zesde-graad neven te zijn, enz. Men moet zijn vragen naar een bepaald punt dikwijls op vele verschillende manieren stellen om dan na verificatie der antwoorden tot eene overtuiging te komen.

Daarbij is men nog al slordig in zijn opgaven.

Een der vrachtvaarders, waarmee ik in dit voorjaar 25 dagen en later nog eens 7 dagen in de binnenlanden vertoefde had bij verschillende gelegenheden gezegd, dat hij een zoon van Kanapé was, wel van een andere moeder dan de beide andere mij bekende zoons van Kanapé, maar in Drietabbetje was hij de boodschapper van Kanapé en steeds vóór of in diens huis.

Op 16 Juni j.l. bij de voorbereidingen te Albina voor de Grens-expeditie werd dezelfde man door den leider der vrachtvaarders aan Luitenant van Straelen voorgesteld als de zoon (kleinzoon?)

van Oseisi, wat de betrokkene enthousiast beaamde! Oseisi en Kanapé werden broers genoemd, waren verre neven.

Hoe gevaarlijk dit onderzoek is, bewijst de rapporteur zelve op blz. 327, alinea 9, waar hij Bokko een *broer* van Trobbie noemt, terwijl het volgens den stamboom volle neven zijn.

In dit verband moge ook gewezen worden op de 4 binnen zeer korten tijd verstrekte, ter Secretarie bewaarde stamboomen van Pater Morsink (twee zijn als ik het wel heb wel binnen drie dagen na elkaar ingeleverd); deze stamboomen wijken juist in de gegevens sinds 1870 belangrijk van elkaar af terwijl men toch mag aannemen dat de opsteller de gegevens niet opgesteld heeft na een kort en lichtvaardig onderzoek.

In de weergegeven stamboom komt m.i. bij Afoeba een klein foutje voor, waar deze naam verbonden met Ma-Ata en met de moeder van Ma-Ata. Vermoedelijk is dit laatste lijntje een vergissing, gezien de bijlage bij rapporteurs nota van 8 Mei 1935 No. 8. Zeer geheim.

Een goede stamboom van hoofdenfamilie's is van groot belang in opvolgingskwesties; in deze op 't oogenblik niet zoo urgent meer, nu sinds kort op aanwijzing van Granman *Amakti* zoowel vóór als na zijn dood, en overeenkomstig den eenstemmigen wensch der Aucaners een nieuw Grootopperhoofd is aangewezen.

Het is voor de volgende gelegenheden echter van groot belang, dat allereerst de naaste familiebetrekkingen van het nieuwe Grootopperhoofd nauwkeurig worden opgeteekend, daarnaast ook van verder afstaande, thans levende belangrijke familieleden die gegevens worden verzameld en ten slotte eventueel nog noodig gebleven correcties in bijgaand schema worden aangebracht.

Een kwestie, die in bijgaande nota wel wordt aangeduid maar waarvoor geen oplossing wordt gegeven is de tusschen de Ottro-loo en Misidjan-loo bestaande verhouding en hare geschiedenis.

Als *beginpunt* neem ik den op blz. 307 en 311 weergegeven staat van Posthouder Schachtruppe van 1937.

De naam Misidjan komt daarop niet voor onder de loo's, wel de naam Hansu (Ansoe). Achter den naam Ottro-loo staan evenwel 5 namen van opperhoofden, waaronder Byman het Grootopperhoofd en Jakkie van Kankantree, waarvan rapporteur op blz. 312 zegt, dat hij het hoofd is van eene groote groep, die later als Misidjan bekend werd.

Blijkbaar was de Ottro-loo een bijzonder groote onderstam wonende op verschillende dorpen, maar die toch, omdat zij van één bepaalde groep van plantage's kwam en daardoor onderling hecht verbonden was door familie- en vriendschapsbanden, één groep vomde (zie bladzijde 303 alinea 5 over 't ontstaan der formatie's).

Hoewel thans b.v. de 4 dorpen der Djoe negers tezamen één loo vormend, zijn de oude namen der vier groepen, waaruit die loo is samengesteld, thans nog bekend en heeft ieder van die groepen een z.g. lebi-djakti (opperhoofd) met ambtsketen en stok. De Djoe-negers kwamen van verschillende plantages toebehoorende aan de Joden.

In 1837 kwam de Ottro-loo met 5 opperhoofden te Armina voor van David Mendes. Klaarblijkelijk deed zich *toen* voor bij de Ottro-loo wat zich *thans* voordoet bij de Djoe-loo n.l. één groote loo van vluchtelingen, afkomstig van een bepaald complex plantages en gesplitst in groepen met een eigen naam. Zooals thans bij de Djoe-negers b.v. nog de namen Castillie-loo of La Parra-loo bekend zijn, zoo was toen onder de Ottroloo voor een bepaalde groep de naam Missidjan wel bekend maar werd niet genoemd.

Zooals bekend zijn de loo's ook verdeeld in familie's of béré's. Zoo is 't wellicht mogelijk, dat de groote van verschillende plantages afkomstige groep der Ottro-negers, verdeeld in groepen met verschillende namen, niet gegroepeerd naar de plantages waarvan zij kwamen, maar naar de béré's waartoe zij behoorden.

Als *eindpunt* neem ik een opmerking van den Missidjan Assakendé, de woordvoerder van de kroetoe op 8, 9 en 10 Maart j.l. te Drietabbetje. Nadat Kanapé en Matodia verklaard hadden geen Grootopperhoofd te willen worden en er geen andere candidaat bleek te zijn vroeg ik of er dan werkelijk niemand anders aan te wijzen was. Toen zeide Asekendé dat het Grootopperhoofd alleen uit de Ottroloo benoemd kan worden: „Want zooals een Missidjan een pak slaag zou oploopen, indien hij, na aanwijzing, zich de titèl van granman zou aanmatigen, zoo zal ook een ieder van een andere loo zulks doen.

Hieruit blijkt wel voldoende, dat de Missidjan-loo geen enkele aanspraak maakt op het Granmanschap voor één van haar groep en dat de Missidjan-loo zich een loo voelt *naast* de Ottroloo.

De verhouding denk ik mij als volgt gegroeid:

De geheele groep der Ottroloo voelde zich oorspronkelijk als één

onderstam met verschillende béré's en namen. Hierop wijst dat de eerste Grootopperhoofden, Tonnie, Trobbie en Byman op Anderblauw woonden, het huidige Sangamasoesa, een Missidjandorp. Later trok Byman naar Piketi en ten slotte naar Drietabbetje. Nu is het opvallend dat alle onderstammen hunne eigen dorpen hebben, waar de vrouwen blijven wonen en eventueele echtgenooten van andere onderstammen slechts inwonen. Zelfs de 4 groepen waaruit de Djoeloo bestaat hebben voor iedere groep een apart stamdorp.

De Ottroloo woont thans op slechts twee dorpen: Drietabbetje en Piketi. Van de ± 400 inwoners van Drietabbetje zijn 150 Ottro en 250 Missidjan; Piketi bestaat uit twee deelen; het eigenlijke Piketi met de vooroudерpalen der Grootopperhoofden, het oude Kroetoehuis en ± 50 Ottronegers, en op 50 M. daarvandaan A Watra Alah met 150 Missidjans. Dus zelfs in de beide eenige dorpen waar Ottronegers wonen zijn zij tegenover de Missidjans in de minderheid.

Verder vermeldt de heer Wong op blz. 336 dat Bokko, de Otto pretendent voor het Grootopperhoofdschap in 1832, klein Kapitein was van Kankantree, een Missidjandorp, waarvan 5 jaar later de bovengenoemde Nakkie hoofd was.

Dit alles wijst er m.i. op, dat in die dagen de Otto- en Missidjannegers beschouwd werden als tot één loo te behooren.

Voor zoo ver bekend begint het huidige hoofdengeslacht met *Pamoe* en begint de erfopvolging ook bij hem of zijn moeder Avo-Abenkina, volgens het matrilineale stelsel. Deze menschen behoorden tot de béré der Ottos en hadden tevens door de groote bekendheid van Pamoe's zuster Avo Cato met de „sweerie" een groot aanzien onder de Djoeka's verkregen.

Zooals gezegd huwde deze Avo Cato een Ansoneger en haar zuster Avo Moesafo een Missidjan.

Nu komt het meer voor bij primitieven dat hoofdengeslachten slechts huwen met personen uit een bepaald neven geslacht (zie b.v. in Indië bij de Bataks, de z.g. trouw-Marga, en bij enkele stammen in de Timor-groep).

Hier kregen zoodoende de Ansoeloo en Missidjanloo groote invloed op de Ottroloo. Aanvankelijk de Missidjanloo het meeste, omdat zij tot dezelfde onderstam als het hoofdengeslacht behoorde en in dezelfde dorpen woonde. Nadat Byman, iemand der blakka béré en afstammeling van Avo Cato, het groot-opperhoofdschap

aan zich getrokken had en van Anderblauw via Piketi naar Drietabbetje verhuisde verminderde de invloed der Missidjangroep en kwam voor een korte tijd de Ansoeloon, waaraan de blakka-bere vermaagschapt was, naar voren. De Ansoeloo vertrok kort daarop in haar geheel naar de Cottica, maar het is toch wel opmerkelijk, dat de heer Wong op blz. 310 onder 7 Ansoe wijst op de nog bestaande *nauwe* betrekkingen met de Ottroloo.

Dit is m.i. wel een kleine aanwijzing voor de juistheid van mijn veronderstelling, dat inderdaad vóór 1835 de Missidjanberé de trouwbere was van de ledibéré en dat eerst na het optreden van Byman en vooral na zijn vertrek uit Anderblauw de scheiding is ontstaan tusschen Ottroloo en Missidjanloo zooals wij die kennen.

Gelet op bovengenoemde verklaring van Asenkedé behoeft er derhalve nooit rekening gehouden te worden met de Missidjans bij verkiezingen van een groot-opperhoofd.

Wel heeft de groep recht op een eigen opperhoofd met ambtsketting en stok, zooals de vier groepen van de Djoeloo deze hebben. De groep heeft deze stok ook al sinds oudsher gehad. Zie Jakkie.

Ten aanzien van de aanteekeningen van den Districts-Commissaris van Marowyne a.i. moge het navolgende dienen:

1. Voor de samenstelling van den stamboom, als bijlage bij mijn rapport gevoegd, is gebruik gemaakt van de meest betrouwbare gegevens welke te verkrijgen waren, hetzij uit officieele stukken, hetzij van betrokkenen zelf of van personen, die jaren lang te midden van Aucaners hebben gewoond.

Hij pretendeert niet feilloos te zijn, daar hoewel rekening werd gehouden met de eigenaardige aanduiding der familieverhoudingen bij de boschnegers, eene misvatting niet uitgesloten is.

Eene vergelijking met de resultaten van serieus en tendenzloos onderzoek van anderen zal het geheel ten goede komen.

2. Inderdaad is er eene fout ingeslopen bij de verbinding van Ma Afoeba en Ma Ata, welke hierbij wordt hersteld.

3. Aan de verhouding tusschen de Missidjans en de Ottroloo's zit meer vast dan men oppervlakkig wel zou meenen. Gedurende mijn verblijf in de Marowyne heb ik talrijke gegevens verzameld, die ik gehoopt had in Nederland aan de hand van officieele stukken te kunnen verifieeren. Tot een bevredigend resultaat ben ik evenwel

niet gekomen, om welke reden ik mij in het rapport onthield van het doen van eene definitieve uitspraak.

De fungeerende Districts-Commissaris, die met verblijdende belangstelling, voor deze aangelegenheid eene oplossing trachtte te vinden voegde eene nieuwe veronderstelling bij de vele reeds bestaanden. Het is toch opmerkelijk, dat vele oude geschiedverhalers onder de Aucaners bij de opsomming der opperhoofden, die over den stam hebben geregeerd de rij der Ottroloo's afbreken door inlassching hetzij van een Njafaai-neger van Clementie, hetzij van een Missidjanneger. Zoowel Van Lier als Spalburg deelen mede, dat Byman de eerste granman was uit de Ottroloo. Volgens Junker zouden de Ottro-negers en de Missidjans met elkaar in bloedvriendschap leven. De Missidjans zouden de laatsten zijn die aan de Djoekakreek aankwamen en dit dank zij de hulp van de Ottro- en de Ansoenegers. Een oude Ottroneger deelde mij indertijd mede, dat in den strijd tegen de negers van Clementie (Njafaai) de Missidjans zijn loo hadden geholpen en daarom het recht hadden behouden bij de „kroning" op Piketi het eerste salvo te lossen.

Bij de bespreking op Drietabbetje, welke de aanstelling van Amatodja voorafgingen was eene duidelijke aarzeling bij de ouderen merkbaar eenige aandrang op den pretendent uit te oefenen, niet alleen omdat zij ten onrechte meenden daardoor Kanapé ter wille te zijn, dan wel uit vrees voor de Missidjans wier krachtigste persoonlijkheid *Asodé,* de vader van Amatodja is. Ofschoon door de jongste aanstelling het grootopperhoofdschap in het geslacht der Ottroloo m.i. terecht gebleven is, zal later de machtsverschuiving ten gunste der Missidjans duidelijk blijken.

Dat eene uitlating van den geslepen *Asékendé,* die zich afwisselend uitgeeft voor Ottro-, Missidjan- en Djoeneger, rakende alle onderstammen op zulk een teer punt onweersproken gelaten werd verbaast mij ten zeerste. Of is er geen voldoende aandacht geschonken aan losse, blijkbaar niets beteekenende opmerkingen?

In dit verband zijn de beweringen van den ouden *Jentoetoe* bij de „kroning van Amaktie" wel merkwaardig. (Zie Van Lier, Iets over de boschnegers aan de Boven Marowyne blz. 66 e.v.).

Ofschoon de rechtmatige aanspraken van de Ottroloo's wel vaststaan en het onwaarschijnlijk is, dat binnen afzienbaren tijd de Missidjans rechten zullen doen gelden lijkt het mij toch niet geheel juist, alleen afgaande op de verklaring van Asékendé, nu al te con-

cludeeren, dat nooit rekening zal gehouden behoeven te worden met de Missidjans bij verkiezingen van een Grootopperhoofd.

Vroeger namen de Missidjan-jongens bij voorkeur Ottro-meisjes tot vrouw en omgekeerd. Of dit een gevolg dan wel de oorzaak is van de bestaande vriendschap is onbekend. De Ansoe- en de Djoeloo waren t.a.v. de „huwelijken" ook bevoorrecht. Heden nog kiezen de negers boven de Gran-holloval het liefst hunne vrouwen onder de opo-negers. We hebben hier dus werkelijk een geval, dat lijkt op de trouwmarga bij de Batakkers. De huwelijkskeuze is hier evenwel bij alle voorkeur, volkomen vrij; de uitgebreidheid van het familiebegrip en de strenge opvattingen omtrent „pikadoe", de bloedschande, maken het zeer gewaagd het bestaan van eene trouwbéré te veronderstellen, de Missidjans en de Ottroloo alzoo makende tot families van denzelfden onderstam.

De relaties welke thans nog bestaan tusschen de Ottroloo en de Ansoeloo zijn van geestelijken aard. Het centrum van de Gran-tata bediening in de Cottica is op Agiti-ondro bij Wanhatti en de kapitein van dat dorp is de agent van Drie-tabbetje. Deze brengt delicten aan en zorgt voor de inning der boetegelden.

Eenige jaren geleden zette het Bestuur den Ansoe-kapitein Dandilo die het toezicht had op de Cottica-negers, zulks in opvolging van de bekende Brokohamakka af en stelde den Christen kapitein Amannie van Ricanau in diens plaats aan. De boschnegers berustten schijnbaar hierin, maar de invloed van Amannie bleef beperkt tot de leden van zijn onderstam, de Pinassieloo.

HET SCHOMMELEN IN DE INDISCHE ARCHIPEL.

DOOR

Dr. ALB. C. KRUYT.

Het schommelen in de Indische Archipel is van veel betekenis, maar tot nu toe is daaraan weinig aandacht gewijd. Dit heeft er mij toe gebracht om alles wat op schommelen betrekking heeft bijeen te brengen, zowel hetgeen daarover in de literatuur voorkomt, als wat ik door eigen onderzoek ben te weten gekomen. Bij dit onderzoek hebben verscheiden personen mij geholpen, wier namen in het relaas dezer mededelingen genoemd zullen worden, en die ik hier openlijk voor hun hulp dankzeg.

Het vierde deel van Dr. W. Kaudern's „Results of the Authors expedition to Celebes" handelt over „Games and Dances in Celebes". Daarin spreekt de schrijver ook over het schommelen (bl. 79—85). Het zijn slechts weinige dingen die hier over het schommelen worden genoemd, en deze stelden den schrijver niet in staat om nader in te gaan op de betekenis van dit gebruik in Indonesië.

Wij mogen aannemen, dat schommelen als louter vermaak, zonder enige betekenis, zo niet in de gehele Archipel bekend is, dan toch in het grootste deel ervan. Over het schommelen als kinderspel valt niets te zeggen. Het is zeer wel mogelijk, dat het voortgekomen is uit een vroeger bestaan hebbend ritueel schommelen, maar dit is niet meer na te speuren. Over dit schommelen zal ik het in dit opstel niet hebben.

Naast het schommelen als kinderspel vinden we echter een ritueel schommelen met een magische en godsdienstige zin. De betekenis van dit schommelen wil ik trachten op te sporen. Daartoe is nodig dat het schommelen beschouwd wordt in het verband van het feest of de plechtigheid, waarvan het een deel uitmaakt, want hieruit kan alleen worden opgemaakt wat men met schommelen tracht te bereiken.

Ik zal dus eerst een opsomming geven van alles wat van dit gebruik bekend is. Ik begin met Celebes als het land, waarmee ik het meest vertrouwd ben.

Bij de Oost- en de West-toradjas is de schommel algemeen in gebruik,

echter geheel alleen als speeltuig, waaraan niet de minste rituele waarde wordt gehecht. Op alle tijden van het jaar maken jongens en meisjes zich een schommel, gewoonlijk door de twee einden van een rotan aan een vloerbalk onder het huis vast te binden, en daarop wat heen en weer te schommelen. Doet men het buiten, dan wordt een rotan met het ene eind aan een boomtak gebonden, terwijl in het afhangende deel een stok wordt geknoopt, of een lus wordt gelegd; daarop zit of staat het kind en schommelt zich heen en weer. [1])

De liedjes die nu en dan bij het schommelen worden gezongen hebben geen andere zin dan om uiting te geven aan de blijdschap, die de sensatie van het schommelen veroorzaakt. Zo tekende ik in het landschap Onda'e op:

Soë ntinimbo-nimbo	De halfcirkelvormige schommel
toedoe ri wawo mbiro;	komt neer op het oeverriet;
soë molape-lape	de schommel die vlug voortschiet
toedoe ri Wawolage.	komt neer op (het dorp) Wawolage.

In het landschapje Rampi', dat in zekere zin een overgang vormt van de West- naar de Zuid-toradjas (hier heet schommelen mehahoende') vinden wij slechts deze verwijzing naar het rituele, dat men zich alleen in de tijd tussen het einde van de oogst en het ontginnen van de nieuwe sawahs, dus gedurende ongeveer twee maanden, met schommelen mag vermaken. In deze streek hoorde ik schommelende kinderen zingen: Hahoende' loi'a, koeëki-ëki i doë Loemba; „hang de schommel op, opdat ik de rand van de Loemba-vlakte (in de vallei van de Leboni-rivier) kunne zien".

Het bovenstaande geldt, zowel wat de wijze van schommelen, als de aard der liedjes betreft, ook voor het oostelijk deel van Midden-Celebes, en voor Zuidoost-Celebes. Nergens in deze streken heb ik iets kunnen ontdekken van een rituele betekenis, die aan schommelen zou worden gehecht.

---

[1]) Aan zulk een rotanlijn is de schildpad zich in het bekende dierenverhaal aan het schommelen, wanneer de aap bij hem komt. Deze had al de rijpe pisang opgegeten van de boom, die de schildpad geplant had. Als de aap de schildpad hoort zingen, dat hij van zijn schommel uit de zee kan zien, wil hij ook geschommeld worden. De schildpad vindt dit goed, maar in plaats, dat hij in het eind van de rotan een lus legt, waarin de aap kan zitten of staan, steekt ze hem de doornige liaan in de aars, en geeft het dier tegelijkertijd een hevigen duw. De aap vliegt in de lucht en de rotan trekt hem met zijn dorens de ingewanden uit het lijf, en daarmee de pisangs die hij gegeten heeft. Op deze wijze wreekt de schildpad zich op de aap.

Schommelen in Pada-Seko.

De eerste landstreek waar we ritueel schommelen vinden, is het kleine landschapje Pada-Seko, waarvan het nog niet vaststaat, of de bewoners tot het Toradja-volk gerekend mogen worden of niet. Het schommelen is hier een onderdeel van twee feesten, die door en voor de hele stam worden gegeven, en die in wezen weinig van elkaar verschillen: beide moeten dienen om het welzijn en de voorspoed van de stam in *alle* opzichten te bevorderen.

Het eerste noemen de To Seko merahoeng; bij de Sa'dan-toradjas draagt dit feest de naam van meraoek; dit is uitvoerig beschreven door J. Kruyt (1, 161—172). Daar het merahoeng der To Seko nog niet beschreven is, en het schommelen er een voorname rol in speelt (terwijl het in het Toradja-feest meraoek niet voorkomt), geef ik het verloop der plechtigheid enigszins uitvoerig weer.

De tijd waarop het merahoeng plaats heeft is altijd na de oogst, en het staat niet in onmiddellijk verband met de rijstbouw. Het feest wordt gegeven door den tobara, het stamhoofd, en de plaats waar het gegeven wordt, is zijn woning, die in het O. van het landschapje baroega, in het W. lempo kasitoeroean, „huis waar men samenkomt", heet. Het feest wordt niet elk jaar gevierd om de hoge kosten die er aan verbonden zijn. Wat onmiddellijk aanleiding geeft dat men besluit het te vieren, ben ik niet te weten gekomen. Men zegt, dat het Hoofd het feest aanricht voor zijn ouders of zijn grootouders, met welke bedoeld zullen zijn de voorouders van de stam, zodat we aan een voorouder- of stamfeest hebben te denken. De bedoeling ervan is dezelfde als die welke ik heb genoemd toen ik het stamfeest op Midden-Celebes heb beschreven (A. C. Kruyt, 2), nam. het algemeen welzijn van mensen, gewassen en veestapel te bevorderen.

Tot inleiding van het feest worden twee varkens geslacht, waarvan aan de goden geofferd wordt, en waarbij aan dezen kennis wordt gegeven wat men voornemens is te gaan doen. De mannen gaan nu buffels opvangen, die op het feest geslacht zullen worden. Zodra twee dieren gevangen en onder de grote woning aan de hoofdpaal gebonden zijn, gaat men ook over tot het maken van de schommels. Daartoe worden om het huis heen stevige staken in de grond geplant, waaraan rotanlijnen worden vastgemaakt, die in een bocht tussen de staken komen te hangen. Zestien van die schommels moeten er zijn, waarvan één bizonder hoog aan de tak van een boom, liefst een waringin, als die in de nabijheid groeit, moet zijn bevestigd. Een grote voorraad

rotan is bijeengebracht, want zodra een der schommels defect raakt, moet hij dadelijk worden hersteld.

Van nu af aan schommelen de mensen elke dag; op elke schommel zitten vier of vijf mensen, mannen en vrouwen, en twee geven ze op. Het zijn merendeels vrouwen die schommelen, omdat de mannen er op uit zijn om buffels te vangen. Men zingt er ook bij, maar het is mij niet mogen gelukken een schommellied op te tekenen. Wanneer de avond valt, houdt men ermee op, en worden de trommen geslagen.

Intussen gaat men voort met het opvangen van buffels, totdat men er dertien heeft: twaalf mannetjes en één wijfje. Al die dieren worden onder het stamhuis vastgebonden, en overdag geweid. Is het vereiste aantal buffels bijeen, dan gaat men ertoe over alles definitief voor het feest klaar te maken; daarvoor zijn drie dagen nodig. Op de morgen van de dag waarop het feest begint, komen 50 vrouwen en 13 mannen in het stamhuis. De vrouwen zijn op bizondere wijze uitgedost: op het hoofd hebben ze een soort van hoed, die van kralen is gemaakt, en die bovenop met witte kippeveren is versierd. Haar baadje en saroeng (hini) zijn mede met kralen bezet en met koperen belletjes behangen. De mannen hebben fraaie kleren aan; één hunner, de leider, draagt een speer, de anderen hebben ieder een jong nog niet ontvouwen arènblad in de hand. Van de vrouwen draagt één een bord met gepelde rijst, de anderen elk dertien kleine bamboe kokertjes, die met palmwijn gevuld en met een prop van een bepaald kruid gesloten zijn, in de hand. Terwijl deze mannen en vrouwen zich klèden en versieren, mag er niet geschommeld worden.

Als allen gereed zijn, dalen ze uit de woning af, en dan worden ze door den leider der plechtigheid (de man met de speer) in een rij opgesteld: voorop de leider zelf, achter hem de twaalf mannen met het arènblad over de schouder; dan volgt de vrouw met het bord rijst, en achter haar de 49 vrouwen met de kokertjes palmwyn. Met langzame pas en gebogen hoofd lopen ze tienmaal om het grote huis heen, terwijl ze het lied zingen, dat ook op de schommel wordt aangeheven; het lied geldt ditmaal de buffels, beweert men. Daarna gaan ze onder de woning, en worden de aangebonden buffels met rijst bestrooid en met palmwijn besprenkeld. Onmiddellijk nemen twee mannen de lege kokertjes over, en lopen ermee als dwazen tienmaal om de woning heen onder uitbundig gelach van de toeschouwers. Na de ommegangen binden ze de kokertjes aan de hoofdpaal van de woning vast.

Nu komen vier mannen, die niet tot de familie der feestgevers

mogen behoren (mensen uit een ander dorp), fraai uitgedost uit een woning te voorschijn, en snellen op de buffels toe, die ze in een wild tempo doden. Zijn alle dieren dood, dan lopen ze met gezwinde pas achtmaal om het huis heen; bij de achtste maal gaan ze onder de woning door, en snellen naar het huis, waaruit ze te voorschijn zijn gekomen. Als deze mannen weer naar buiten treden, wordt op de trommen geslagen, en komen de schommels weer in beweging.

Een poos hierna verschijnt een man uit het feesthuis met een bamboe in de hand. Op de grond gekomen slaat hij met de bamboe op het houten raam, waarop de onderbouw der woning rust, en roept: „Wie heeft mijn buffels gedood!?" Dan legt hij de bamboe op een balk onder het huis. Deze man wordt gevolgd door een ander die uit de feestwoning neerdaalt met een aarden schaal, waarin damarhars brandt, en met vier bamboetakken. Met dit alles loopt hij viermaal om de woning, en klimt er dan in. Nu komt een derde man te voorschijn met de arènbladeren die tevoren zijn rondgedragen; op elk van de buffels legt hij een blad. Eerst nu worden de dieren in stukken gehakt; het vlees wordt vóór de woning op palmbladeren op den grond gelegd. Terwijl vele mannen met slachten bezig zijn, snijden anderen de nerven uit de arènbladeren, en binden deze daarna aan de palen waaraan de buffels gebonden zijn geweest.

De volgende dag worden grote hoeveelheden vlees en rijst gekookt voor het grote feestmaal. Op deze dag wordt aan de familie, die het feest bekostigt, een plechtigheid voltrokken, die mopadopi „op planken zitten of lopen" heet, en waarvan het voornaamste is, dat degenen, wien het geldt de grond niet mogen aanraken, maar over planken naar het water moeten gaan om daar gebaad te worden. De beschrijving van deze plechtigheid is hier niet ter plaatse; de bedoeling ervan is om door middel van de planken de mensen van de aarde gescheiden te houden, omdat men zich voorstelt dat ze verplaatst zijn in de hemel (uitspansel), het rijk van licht, gezondheid, kracht. Op deze dag ook wordt het vlees rondgebracht in alle huizen. Dit moet naar een vastgestelde regel geschieden; vergist een van de rondbrengers zich erbij, dan wordt hij beboet met een hakmes, een lap katoen en derg.

Op de dag van het mopadopi mag niet meer worden geschommeld; de volgende morgen worden de schommels losgemaakt en weggeworpen. Buiten dit feest mag niet worden geschommeld, en het daarbij behorende lied niet gezongen worden.

Het tweede feest bij de To Seko, waarop geschommeld wordt is het

moboea', dat door J. Kruyt uitvoerig beschreven is (J. Kruyt 2). Ik kan hier dus volstaan met in 't kort aan te geven welke plaats het schommelen in die beschrijving inneemt (bl. 246). Bij dit feest worden enige vrouwen en meisjes gedurende geruime tijd afgezonderd om op het boea'-feest gewijd te worden. Deze vrouwen en meisjes dragen de naam van haliang. Wat met haar gebeurt, vormt een onderdeel van het stamfeest. Bij deze gelegenheid worden eerst op de dag, waarop de buffels geslacht zijn, enige schommels van rotan onder het huis van het stamhoofd aangebracht. De gewijde vrouwen en meisjes (haliang) moeten eerst schommelen (mempio); hierna mag ieder, die wil, meedoen. Vier dagen schommelt men. Na afloop daarvan wordt een buffel geslacht, en de volgende dag wordt alles opgeruimd: de rotan schommels worden onder het huis weggenomen; het feest is afgeloopen. Opmerking verdient, dat bij de Sa'dan-toradjas het ma'boea' en het meraoek gehouden worden zonder schommelen.

Schommelen bij de Zuid-toradjas.

Wanneer we van Seko naar het Zuiden en Westen gaan, komen we in het woongebied van de Zuid-toradjas. Tijdens mijn bezoek aan het Galoempangse heb ik niets kunnen vinden van een ritueel schommelen, wat echter niet uitsluit, dat het hier of daar toch kan voorkomen. Bij de To Rongkong heb ik het schommelen alleen aangetroffen als vermaak voor de jeugd, dat niet aan enige tijd gebonden is. Beide einden van een touw of een rotan worden aan een boomtak of een vloerbalk vastgemaakt, een plankje wordt in het midden gelegd, en daarop schommelt men zittende of staande; is men alleen, dan geeft men zichzelf op, zit men met meerderen op de schommel, dan geeft een ander hem op.

In het dorp Kanandede in Rongkong worden twee soorten van schommels voor kleine kinderen gebruikt, die een merkwaardige overgang vormen tot de wieg, zooals deze bij enkele Toradja-stammen voorkomt, en waarop ik later terugkom; aan een afhangende rotan of een touw is een houten haak vastgemaakt, waaraan nu en dan een doek wordt opgehangen, waarin het kind wordt geschommeld. Of men legt twee rotan hoepels om een houten bak, en hangt deze aan een balk op; hierin wordt het kind heen en weer geschommeld. Een schommel heet todjang; ma'sintodjang is met elkaar schommelen; pentodjanga heet het touw (rotan) met de houten haak, waaraan de sarong met het kind erin heen en weer wordt geschommeld.

Van de Toradjas van Mamasa zijn door tusschenkomst van den heer A. Bikker van enige dorpen berichten omtrent het schommelen ingekomen. Slechts van een enkele wordt gezegd, dat dit vermaak daar onbekend is. In dit gebied heet de schommel tio; mentio „schommelen"; sintio „met elkaar schommelen"; in Taboelahan zegt men mohian, in Bambang heet de schomel pentjiwoan. In de laatste plaats worden zes stevige bamboestaken van enige meters lengte in de grond geplant, waarvan de topeinden naar elkaar toe gebogen en vastgebonden worden, zodat een stevige stellage wordt verkregen; in de top wordt een dwarshout vastgemaakt, waarover twee rotan ringen worden gelegd; aan deze ringen zijn de touwen of rotans bevestigd, die de schommel vormen; men zit of staat op een plankje: jongens en meisjes doen aan dit vermaak.

Van de meeste plaatsen wordt gezegd, dat het schommelen gedaan wordt in de tijd, waarin aan de kinderen en jongelieden is opgedragen om de rijstvogels uit het veld te verjagen. Men doet het dus in de tijd waarin de vrucht zich zet, totdat de aren worden gesneden. Een magische betekenis van het spel is nergens opgegeven. Alleen vertelde men te Oroboea, dat men in de aangegeven tijd schommelt, omdat deze periode zich kenmerkt door schaarste aan voedsel, daar de oogst van het vorige jaar dan voor het grootste deel verbruikt is. Als de rijstgodin Totibojong de mensen ziet schommelen, krijgt ze medelijden met hen, zegt men, want dan denkt ze, dat de aardbewoners zich uit wanhoop ophangen, omdat ze niets meer te eten hebben; ze zal dan zorgen, dat de aren flink gevuld zijn, zodat ze door de zwaarte overhangen, zoals ook de schommel door zijn gewicht naar beneden getrokken wordt.

Ook bij de naar het Oosten wonende Sa'dan-toradjas wordt in sommige streken geschommeld in de tijd waarin de rijst vrucht zet. Ik tekende dit zelf op van Baroeppoe', Pangala' en Tondok litak. Rotanlijnen, touw van arènhaar gedraaid, en riemen van buffelhuid worden dan met de einden aan boomtakken vastgemaakt. Elk vrij oogenblik, vooral op mooie avonden, zetten jongens en meisjes zich erop neer, en vermaken er zich met schommelen. Er wordt niet bij gezongen, maar men zegt uitdrukkelijk, dat dit vermaak moet dienen om de korrel in de rijst te brengen. Als men met oogsten begint, houdt men op met schommelen (A. C. Kruyt 1, 352).

Ook van het distrikt Koerra in het Rante Paose deelde de onderwijzer mij mede, dat men schommelt in de tijd dat de rijst vrucht zet, „opdat de korrels schommelen (door hun zwaarte) en de aren lang

worden". De indo' padang of regelaar van de landbouwgebruiken leidt het vermaak in: een liaan wordt aan een boomtak gebonden; men kookt rijst in een bamboe koker, en een hoen wordt toebereid; hiervan wordt aan de goden geofferd. Van het bloed van het hoen wordt wat aan de schommel gestreken, en dan begint de indo' padang te schommelen. Na hem doen alle dorpelingen het.

Uit de mededeelingen krijg ik de indruk, dat dit schommelen, dat een magische betekenis heeft, niet het echte schommelen is. Dit heeft pas plaats na afloop van de oogst, voordat het nieuwe rijstjaar een aanvang neemt.

Door tussenkomst van de heren Dr. H. van der Veen en H. Pol ontving ik inlichtingen van onderwijzers van enige dorpen. Ook zelf hebben deze heren onderzoek naar het schommelen gedaan, en hun aantekeningen hierover hebben ze tot mijn beschikking gesteld. Het mooiste resultaat van hun arbeid is, dat zij enige liederen of litanieën hebben kunnen optekenen, die bij het schommelen worden gezongen en die ik beneden laat volgen. De inlichtingen zijn van Baroeppoe' (distr. Pangala'), Madandan, beide in het Rante Paose; en Banga (Rembon), Sillana (distr. Mengkendek), Mappa' Balepe', Malimbong, Palesang en Baoe, alle in het Ma'kalese gelegen. Verder van Taba', Penanda (Rante Boea) en Bitoeang, alle in het Rante Paose. Alle gegevens wijze erop, dat in het Sa'dan-gebied het schommelen in nauw verband staat met de rijstbouw; het wordt gerekend tot de aloek pare, ceremonies, die tot de rijstadat behoren. Het duidelijkst blijkt dit uit de schommelliederen, die alle spreken van een welgeslaagde oogst.

In Baroeppoe' wordt schommelen sitirio (eig. „met elkaar schommelen") genoemd; in andere streken van het distrikt Pangala' zegt men mentirio; weer in andere streken heet het ma'kendong; Madandan heeft de oude vorm van het woord: ma'kaindong bewaard, en Sillanan: ma'kaendong; in Banga zegt men mekendong; hier en daar in het Ma'kalese: ma'gendong. Van het schommelen zelf is niets bizonders op te merken. Evenals elders bestaat de schommel uit een touw (rotan), dat òf met één, òf met beide uiteinden aan de tak van een boom is vastgemaakt. Men hangt de schommel ook graag aan een stevige overhangende bamboestengel; maar als men het volmaakt wil hebben, hangt men de schommel aan een waringin-boom op.

In sommige plaatsen beweert men, dat het schommelen niet aan enige tijd gebonden is; zó te Taba' en te Penanda (Rante Boea); men zegt hier, dat het een vermaak is van jongens, terwijl ze de buffels

hoeden. Soms doen ook meisjes het; gezongen wordt er niet bij. Te Penanda vertelde men, dat mannen zichzelf ook wel eens schommelen na het verrichten van enig zwaar werk, bijv. als ze een zware last vervoerd hebben, „opdat de spieren weer in orde komen". Men meent dat men door schommelen sterk, dik en groot wordt; het zou dezelfde uitwerking hebben als het masseren der spieren. Op mijn reis in de Toradja-landen in 1920 zei men mij ook in Kesoe', Sa'dan en Baloesoe, dat het schommelen aan geen tijd gebonden zou zijn.

Behalve de opgenoemde gevallen wordt in alle andere streken opgegeven, dat het schommelen plaats heeft na afloop van de rijstoogst, wanneer alle rijst in de schuren is opgeborgen. Het gebeurt ook niet elk jaar. Wil men voor een hele streek een schommelfeest organiseren, dan moeten alle oudsten van het complex het goedvinden. Ze komen bij elkaar om erover te spreken; al zijn er maar een paar oudsten bij, die er zich tegen verzetten, dan heeft het feest niet plaats. Er wordt niet bij vermeld, waarvan het doorgaan van het feest afhankelijk wordt gesteld; zeer waarschijnlijk hangt dit samen met de mate, waarin de oogst geslaagd is; is deze hier of daar minder goed uitgevallen, dan blijft het schommelen achterwege.

Wanneer de oogst in de schuren is opgeborgen, heeft eerst het ma'peong alang, „aan de rijstschuur offerspijs te eten geven", plaats. Naar de beschrijving die de heer Pol hiervan geeft, slacht men twee hoenders: een manoek rame, d.i. een hoen met bonte veren, en een manoek bolong, d.i. een zwart hoen. Het eerste wordt geslacht voor de geesten (deata), het laatste voor de voorouders (todolo). Alle dorpelingen verzamelen zich nu op het erf van het huis van den indo' padang, d.i. degeen die gedurende de tijd dat de rijst te velde staat, zorgt voor de opvolging van allerlei gebruiken (de aloek pare), die de groei en het welslagen van het gewas moeten bevorderen, en een goede oogst moeten verzekeren. Ieder heeft bamboe kokers meegenomen, waarin rijst is gedaan; deze rijst wordt op het woonerf van den indo' padang in de kokers gekookt; zo'n koker met gekookte rijst heet peong, en deze dient tot offerspijs. Het aantal peong is niet bepaald. Is de rijst gaar, en het kippevlees toebereid, dan wordt in elke koker een weinig van het vlees gedaan, en nemen allen hun eigen kokers mee naar huis; hier worden ze aan de rijstschuur gehangen, of bij de slaapplaats in de woning. Dit noemt men ma'bekkak. Vervolgens wordt kleefrijst samengestampt met rijpe pisang of met arènsuiker, en daarvan plakt men kleine hoopjes op verschillende plekken

tegen de rijstschuur (dit heet toding alang „de rijstschuur van stippen voorzien").

Dan volgt nog het ma'biloendak. Een biloendak is een van het jonge blad van arèn- of kokospalm gevlochten peperhuis, waarin rijst met bruine suiker vermengd, is gaar gemaakt. Deze pakjes worden als offerspijs opgehangen aan de petoeo, d.i. de stijl in het midden van de woning, aan de rijstschuur, bij de bron, bij de weg die toegang geeft tot het dorp, op het sawahdijkje, bij pinang- en kokosbomen, bij de buffelstal, en op andere plaatsen. De hele omgeving laat men meegenieten van de nieuwe rijst. Hiermee neemt men definitief afscheid van het rijstjaar, dat verstreken is, en van de geesten, die hebben meegewerkt aan het welslagen van de oogst. Eerst na afloop hiervan mag men overgaan tot het ophangen van schommels.

De schommel bestaat gewoonlijk uit een lange stevige bamboe, aan welks ene einde een dwarshout is aangebracht, dat als haak kan dienen, waarmee de stengel aan de tak van een waringinboom wordt opgehangen, en waaraan hij heen en weer kan schommelen. Aan het benedeneind is nog een stuk hout vastgemaakt, waarop een of twee personen plaats kunnen nemen.

Bij het maken van de schommel wordt aan de goden geofferd, meestal een varken en een hoen, of een van beide. In Banga worden een varken, een hoen en een hond geofferd. In Baoe zijn het drie hoenders. Overal wordt de schommel met het bloed van het geslachte dier bestreken.

In Banga (Rembon) zijn het alleen vrouwen die schommelen: hier wordt onder het schommelen niet alleen gezongen, maar blazen de vrouwen ook op fluiten, toelali genaamd, die aan de bovenzijde van vier, aan de onderkant van twee gaten zijn voorzien. Hier zetten zich soms vier vrouwen en meisjes tegelijk op de schommel. Bij elke groep, die schommelt, moet ten minste één vrouw zijn, die het schommellied kent, want tijdens dit vermaak wordt gezongen. Men dankt de geesten dan voor de gekregen rijst, en men vraagt om het volgende jaar nog meer te mogen ontvangen. Het hoofd van het dorpscomplex Tagari vertelde mij, dat de vrouwen zich vroeger wel met goud tooiden, wanneer ze zich op de schommel neerzetten. Mannen en jongens gaan ook wel eens zitten schommelen, maar dit heeft geen beteekenis.

Ongeveer hetzelfde vertelde de parenge' van Manipi' mij: Ieder dorp heeft een schommel. Het staat ieder vrij erop te gaan zitten schommelen. In de zang, die bij dit spel wordt aangeheven, wordt de rijst uit de hemel geroepen, en de rijst van Batoe pela, de plek waar

de eerste padi in deze streek werd geplant. Gewoonlijk zetten er zich twee of drie personen tegelijk op; ook wel mannen en vrouwen door elkaar (A. C. Kruyt 1, 352—353).

Het schommelen had ten doel, zoals men het in Baroeppoe' uitdrukte, anna sitiro pare anna keisi, „dat de rijst met elkaar zou schommelen, opdat ze goed gevuld zou zijn". Behalve dat er liederen of litanieën onder het schommelen worden gezongen,worden er in Mappa', Banga, Sillanan, Baoe, Balepe' nog allerlei verlangens t.a.v. van de rijst (oellambe pare) geuit, en wordt ook de wens uitgesproken, dat kippen, varkens en buffels zich voorspoedig mogen vermenigvuldigen, en dat men kinderzegen mag verkrijgen.

Gewoonlijk wordt het schommelen een maand lang volgehouden. In Bitoeang doet men het slechts twaalf dagen. Na afloop daarvan koken de meisjes rijst in kleine potjes; is deze gaar, dan scheppen ze ze op, en verdelen haar onder de jongens. Meestal zijn de schommels dan al onbruikbaar geworden. Men laat ze aan hun lot over. Of de periode van het schommelen kort of lang duurt, eerst daarna gaat men over tot het in orde brengen van de kweekbedden voor de opnieuw uit te zaaien rijst.

Hier volgen enige schommelliederen of litanieën. Een kort lied werd mij meegedeeld uit Bitoeang, waarvan de vertaling van Dr. H. van der Veen is:

Pare daja sadang kalo',	Rijst ginds in 't N. aan de mond van de waterleiding,
Sae nalemba oeai	die komt op de schouder gedragen door 't water,
nabaa lian sadang kalo',	naar de overzijde gedragen door de uitmonding van de waterleiding,
pare tang nakande dena',	rijst die niet gegeten wordt door rijstvogels,
tang nakaritto balao.	die niet aangeraakt wordt door muizen.

Schommellied in Rembon (vert. v. Dr. H. van der Veen).

E, pare daa boettoe Karoea,	O, rijst in Noorden op het Karoea-gebergte (met acht toppen i. h. Rante Paosche),
to daja to sia'paran,	de ketens die bij vieren in het Noorden gelegen zijn,
pare dao mai langi',	rijst, die uit den hemel gekomen is,
pare masanda roepanna.	rijst, wier soorten compleet zijn.
Nabatoe-batoe dewata,	Zij werd als steentjes door de goden gevormd,
nalappo' to Paloelloengan,	zij werd opgehoopt door Hem, die 't al omhult,
natombot takoea boettoe,	zij werd opgehoopt als ware het een berg,
pada tanete Lakawan.	gelijk aan het gebergte Lakawan.

Nakambio pelambeki,	Zij wordt bereikt door onze gebeden,
naala pangaloekakki,	zij wordt gegrepen door onze offerverrichtingen,
pangaloekakki kebongi.	onze offerverrichtingen bij avond.
Napemengan pong poeangna,	Die de heer is over (alles) geeft haar,
napa'kamase-masean,	hij betoont daarmee zijn gunst,
bilanna mapia lambe	omdat de smekingen goed zijn
boro petamba pemala',	en de offergebeden zijn gunst kunnen verwerven,
pemala'ki rekke langi',	onze offers die ten hemel stegen
tanggoekki rekke dewata,	onze huldeaanbiedigen omhoog naar de goden,
le pa'oerande-randeki.	hetgeen wij op de handpalmen aanbieden.
To dao Poeang Matoea,	De Heere God in den hoge,
deata ambo-amboan,	de eeuwige godheid,
datoe darepe-repean,	de bestendige vorst,
napoeraimo kandena,	hij heeft een welgehagen in zijn spijze,
napoedimo pamala'ta,	hij roemt onze offeranden,
pamala'ta lako nene',	onze offers aan de voorouders,
tanggoetta lako to dolo.	onze huldeaanbiedingen aan ons voorgeslacht.
Saidaannamo mai,	Meer en meer komt zij hierheen uit het Noorden,
oerroendoe' lekkona saloe,	de kronkelingen van de rivier volgend,
tiparitikna oeai.	de stroming van het water.
Nalemba-lemba oeai,	Zij wordt gedragen door het water,
nabaleo boera-boera.	zij wordt op de rug met een band om het hoofd gedragen door het schuim.
Moi menammoe Baroeppoe',	Ofschoon de lieden v. Baroeppoe' haar verwelkomend tegemoet gaan,
ma'karerangmi to Aan,	de lieden van Aan haar ontvangen met een offer (dat aangeboden wordt in een mandje v. d. bladnerven v. d. suikerpalm gevlochten),
la ma'dinrika lae lako,	zou zij derwaarts gaan,
la leppang lako-lakoan ?	zou zij daarheen afslaan?
Pare manoka didaja,	Zij is rijst die niet bedrogen wil worden,
tang ma'din dikira-kira.	die niet mag misleid worden.
Lioe mamma'mi to Koerra,	De lieden v. Koerra zijn vast in slaap,
ma'loepi-loepi to Aan,	de lieden v. Aan zijn in diepe slaap verzonken, en
anna lendoe' pare kamban,	toen gaat de dicht opeen (gegroeide) rijst voorbij,
pare tang ma'rea-rea,	de rijst die de honderdduizenden te boven gaat,
takoea boettoe menono',	als een zich bewegende berg,
tanete oennola lalan.	als een heuvel die voortgaat.
Anna to mamaa pare,	Zodat degenen die de rijst dragen,

eollemba-lemba kinande,	degenen, die het dagelijks voedsel a. e. draagstok dragen,
metalloeng lekko sitoeroe'.	in drie rijen, die als een gebogen lijn lopen, elkaar volgende voortgaan.
Tibattoek oennola lalan.	Ordelijk volgen zij de weg.
Saidaannamo mai	Zij komt steeds meer uit het Noorden hierheen,
saoettangana lalanna.	meer en meer naar het midden van haar weg.
Bambaki napemanoekki.	De toegang tot ons dorp is haar doel.
Sae tongandamo pare.	De rijst is werkelijk gekomen.
Pendokap pomomo tondok	Het dorp is al tweemaal gevuld
pettalloek kapalinammo.	en driemaal reeds is zij overgebracht naar een andere plaats.
Bendan alang karoeatta,	Onze acht rijstschuren staan opgericht,
sitongat tikoe landa'ta.	onze rijstschuren staan schuin tegenover
kamammaranna kinande.	elkaar, de slaapplaats van het voedsel.
Disissing timbomo langan.	Zij is tot boven aan opgevuld, als ware ze een bamboekoker met palmwijn, die met een prop is afgesloten.
Dipakande pia tongan.	Haar wordt echt te eten gegeven als a. e. kind.
Ra'pak parande alangta.	De dwarsbalk, die de vloer v. d. rijstschuur draagt, breekt.
Loemmi' papan dao mai	De planken ervan buigen vanboven door
naroessoen batoran pare.	door de druk van de rijst, die er goed geordend op ligt.
Tiba'tik sangkinan rinding,	De tussenbalken tussen de bewanding raken
iapi anna mellao.	los, en dan pas gaat zij.
Anna oettekkai appang	Zij schrijdt over de drempel
natingarapi balasa'.	en de balasa'(?) kijkt tegen haar op.
Poendoe dikoko illongna, makaroën ma'pebaloek.	De buffel met korte horens, die (zo groot is), dat de hand i. d. neus kan worden gestoken, wil in de avond verkocht worden.
Masiang ma'telang baloek.	In d. morgen verzoekt ze betaald te worden.
Tokkonanna ma'pesoeka',	De plaats waar zij verblijf houdt, wil uitgeleend worden,
appangna ma'telang baloek,	haar drempel verzoekt betaald te worden,
makaroën mapesoeka',	in d. avond wil zij uitgeleend worden,
dipotammoean tondokna,	haar dorp wordt tot verkoopplaats gemaakt,
dipopasa' banoeanna,	haar huis wordt tot markt gemaakt,
bilanna meloi lambe.	omdat om haar op goede wijze gebeden is.
Sarita alli onona,	Een sarita (gebatikt lang smal weefsel v. blauwe

maa' alan baloekanna.	kleur) is de prijs voor haar (uit d. aar) gevallen korrels, een maa'-weefsel (katoenen tjindai-weefsel) is de betaling v. hetgeen van haar verkocht wordt.
Iato torrona dao,	Hetgeen er v. haar boven (i. d. rijstschuur) overblijft,
to titappena ambali',	hetgeen ginds a. d. overzijde wordt achtergelaten,
namemba'ka'mo ditikkan,	moge zich vermeerderen, wanneer er steeds van genomen worde,
nalo'dak ditoeat-toean.	en steeds weer omhoog wippen, wanneer ze omlaag gestort wordt.
Totong dirandean bikka'	Moge steeds een wan onder haar gehouden worden
nenne' dibaka-bakai,	en steeds in korven van haar genomen worden,
pamoettoetta mettolino,	de kracht van ons aardbewoners,
tamba'ta mettaoe mata,	het versterkend middel voor ons mensen,
taloekkoe ma'loea' doekoeng,	zodat wij bukken een grote zonnehoed op,
oeppopesese rakka'ta,	onze vingers als schopje bezigend,
oeppobikkoeng taroenota,	onze vingers als hak gebruikend,
oendaka' rokkoak kollong	zoekend hetgeen in onze hals naar beneden glijdt
sola taman di baroko.	met hetgeen onze keel ingaat.
Talandi' soeppoe matoea	Dat wij de hoogste ouderdom mogen bereiken
sola banoe' karoeroengan,	en het harde kernhout v. d. suikerpalm (= een krachtige, taaie ouderdom),
diakka' langan dapo',	zodat wij naar de haard gedragen worden,
matoea indoek	dat wij oud worden als de suikerpalm en
soeppoe sameloeng,	taai blijven als de vezels v. h. dikke einde v. d. bladsteel v. d. suikerpalm,
atta ma'isi pole	zodat onze tanden weer uitkomen
oeppemallok koettoe'ta.	en wij onze knieën als hoofdkussen gebruiken.
Atta sirenden rekke tappona limbong,	Dat wij elkaar leiden naar de dijk v. d. waterkolk (v. h. heil), elkaar stuttend naar 't
sibakke' rekke matanna oeai,	Noorden, naar de bron (van voorspoed),
anna pora'ki' lindo masakke,	dat Hij ons besprenkele met gunstrijk gelaat,
anna pi'pikki' oeai sangpindan,	dat Hij ons besproeie m. e. bordvol water,
sa'dan sakkori-kori,	water een schaal vol,
passakkena Poeang Matoea	het heil v. d. Hemelheer
tambana deata ambo-amboan.	het middel tot zegen v. d. eeuwigen God.
Sandaki' mangria pea,	Dat elk van ons kinderen moge koesteren op zijn schoot,
massompo ma'kepak,	ze moge dragen op de rug en op de heup,

ma'takea' patomali,	ze vasthoudend op iedere arm,
pa'kamasena Poeang Matoea.	vanwege de goedertierenheid v. d. Hemelheer.

Schommellied in Balepe' (vertaling v. Dr. van der Veen).

Pare kamban dao langi',	Rijst, die in menigte is boven in de hemel,
pare tang ma'rea-rea.	rijst, die niet gering is in menigte.
Koepasonglo' dao mai,	Ik doe haar vanuit de hoge neerdalen,
rappo daja sadang kalo'.	tot ginds i. h. Noorden aan de uitmonding van de goot.
Koesanga bittoën ronno'	Ik meen, dat het neergevallen sterren zijn
anna sokko' to mepare.	en het zijn de hoeden v. hen, die rijstsnijden.
Dibaleo dikamboetoe',	Wordt ze met een band over 't hoofd gedragen, dan wordt er met de hiel tegenaan geslagen,
dilemba ditodo-todo.	wordt ze met een stok over de schouder gedragen, dan stoot men er m. d. voet tegenaan.
Dipalanganno alang,	Ze wordt naar boven de rijstschuur in gebracht,
mane sangbassanan langan	pas is er een laag in omhoog gebracht
anna soemakemo appang,	en ze overschrijdt de drempel,
makanassak manetena,	of de nokbalk kraakt,
makoemboen banne malapoe'.	gedrukt door het goed gevulde zaad.

Litanie in Baoe (Ma'kale) bij het offer aan de goden bij gelegenheid van het schommelen uitgesproken (vertaling van Dr. H. van der Veen).

Iko inde nene',	Gijlieden hier voorouders,
iko inde ampoe padang,	gij hier, heer van het veld,
iko inde to matoea,	gijlieden hier, voorgeslachten,
nene' mamase dipemala'i,	barmhartige voorouders,
nene' mario dipekadoai.	aan u wordt geofferd, milde voorouders, gij wordt vereerd.
Koepasattokkonanmoko mairi',	Ik nodig u allen uit u te zamen neer te zetten,
koebato'ko sola nasang,	ik stel u allen in een rij,
anggammoe to diponene',	u allen, die beschouwd worden als voorouders,
koepooepoe'mo to dipomatoea,	u allen, leden van de voorgeslachten,
tokkokanmoko sola mairi'.	tot den laatste toe richt ik mij tot u.
Moeroendoenanmo kande mammi'moe,	Gaat tezamen zitten, v. d. eerste tot de laatste toe, dat gij uw heerlijke spijzen in ogenschouw neemt,
moe la oentimboe' marasammoe.	en uw smakelijk maal nuttigt.
Moekandemo tawa-tawa,	Eet het al lachende,
moetimboe' kalasi-lasian.	nuttigt het al schaterende.

Pareopa dilambe,	Thans nog wordt om rijst gebeden,
kinande tambai sae.	het voedsel wordt geroepen te komen.
Rekke naala lambekoe,	Moge mijn smeekbede Noordwaarts gegaan haar grijpen,
nakadang pakkoerandekoe.	en mijn smeking met opgehouden handen haar aanklampen.
Pare djadja di Karoea,	Rijst in 't N. op het Karoea-gebergte,
rekkena to siapparan.	Noordwaarts (de ketens), die bij vieren gelegen zijn.
Djadja tongandamo mai.	Zij komt waarlijk uit 't Noorden hierheen.
Tang makari'-kari' tongan,	Zij talmt echter niet meer,
sae nalondean bombang,	zij komt door de golven als in een prauw meegevoerd,
narakisan boera-boera.	als door het schuim op een vlot gedragen.
Sae indete tondok,	Zij is hier in het dorp gekomen,
ratoe inde do banoea.	zij is hier in ons huis verschenen.
Pare tamboen do langi',	Rijst die in menigte is in de hemel,
pare oemba'na roepanna,	rijst, die in allerlei soorten voorkomt,
soenggoen sangda'pa oelinna,	haar aren zijn uitgekomen één vadem lang,
sakkaledak soemoelena.	haar lengte is meer dan één vadem en loopt tot aan de oksel.
Mane randanna diala,	Pas haar rand wordt weggehaald,
nasilesemo lappo',	de hopen (rijst) vertreden elkaar,
anna sitoembiringanmo.	zij gaan voor elkaar opzij.
Misa' to matoea maling	Een oud iemand wordt er verbijsterd van
napaboea' pangatoran	vanwege de (in hopen) geschikte (rijst).
Naaboen dandanan lappo'	?
Dandanan lappo' to Baoe,	De rijen der hopen v. d. lieden van Baoe,
pangatoran to Lewangra,	de (in hopen) geschikte (rijst) v. d. lieden v. Lewangra,
soesi sirrit to mamawa,	als mieren (zo talrijk) zijn degenen, die haar
tengan litting malo-malo.	dragen, als rode mieren.

Tenslotte de Nederlandse vertaling van een schommellied (litanie) uit Ma'kale, door den heer H. Pol.

De rijst, die ik bij mij heb, ons eten dat ik met mij voer, is rijst van de Boentoe Karoea (een hoge berg bij Bittoeang). Rijst die door de geesten was opgeslagen, die ik op de schommel heb geroepen,

waarmee ik heen en weer schommel, die van ginds komt. De beste heb ik gekozen, waarvan de schil goudgeel is. Waar is het rijstveld van den indo' padang (de regelaar van de landbouwgebruiken), het gedeelte dat voor mijn rijst is afgezonderd, de plaats waar ik mijn rijst uitzaai, de plaats waar ik ons eten plaats. Ze behoeft slechts één nacht in 't water te staan en ze loopt uit. Ze paart zich met rein water, met zachte grond. Welig zijn haar bladeren, haar wortelen verspreiden zich, verspreiden zich als olie, en haar toppen zijn welig. Wanneer haar tijd daar is, als haar tijd vervuld is, is haar dracht goud, lang haar vruchten, alsof het de bloemtros van een sagopalm ware. Een deel is al geel en overrijp het andere. Stuur uw slaven, die gereed staan, die gereed staan om hout te kappen, laat ze een grote peong (bamboe met gekookte rijst) maken, een haan met witte oorknoppen slachten. Zeg tegen uw trouwe slaven, dat zij het rijstmesje klaarmaken. Laat ze verder de plaats waar de gesneden rijst verzameld moet worden in gereedheid brengen. Morgen moeten zij met de rijstoogst beginnen. Ik dacht dat de sterren van de hemel gevallen waren, wijl het de hoeden van de rijstsnijders waren. De hopen gesneden rijst staan op de dijkjes, als grote hopen opgestapelde stenen zijn ze. Maak nog enige peongs klaar en slacht een hoen voor de geesten en offer het met wierook. Laat vervolgens de mensen water sprenkelen rondom de sawah onder het regelmatig uitspreken van: „Rijst en buffels zullen vermeerderen". Zeg dat aan alle inwoners van uw dorp. Wij zullen de rijst van het rijstveld naar huis brengen. Alle mannen van het dorp zijn al vertrokken, gezamenlijk trekken zij op om de rijst te vervoeren, met als plaats van bestemming, de grens van het dorp. De rijst wordt bij hopen opgestapeld, waar wij van onze voorouders af reeds wonen. Op de derde dag zal hij weer peong maken, een hoen voor de geesten (deata) slachten, geurig gras wieroken, waarna wij de rijstbossen kunnen gaan tellen. De opbrengst is groter dan te voren. Zeg nu uw medebroeders, dat zij de rijst naar huis brengen. Overtreffend is het antwoord op het verzoek van hen die schommelen (ze hebben meer gekregen dan ze hebben gevraagd). Het verzoek van de schommelaar wordt rijkelijk gezegend. Voor ons, links en rechts (van ons) zien wij de daken van rijstschuren; ze blinken uit in grootte, de hoeveelheid overtreft het achttal. De plaatsen waar we de rijst moeten opbergen zijn zeer vele; ook de avond is nodig om de rijst op te bergen. Maak voordat gij de rijst opbergt nog een peong en offer een hoen voor de geesten. Overvol zijn de schuren, en ook de grote zijn niet leeg. De kleefrijst wordt op de rekken buiten de

schuren opgestapeld, en waar geen plaats meer voor is zegt: „Straks zullen wij nog een plaatsje gemaakt vinden, om de rijstschuur heen, waar wij geborgen worden". Zo kan er geregeld zonder veel moeite afgenomen worden, wanneer aan de geesten geofferd moet worden. De nieuwe rijst wordt alle verzameld, zij wenst niet verwaarloosd en bedrogen te worden. Haar roem gaat reeds uit tot de mensen die op verre afstand wonen. Deze rijst kan uit de schuren gehaald worden, wanneer zij gekocht wordt in ruil voor karbouwen, kostbare doeken en goud, vrucht van de handel. Daar er veel mensen de rijst komen kopen, is het aantal draagstokken groot; een omheining om het dorp heen kan ervan gemaakt worden. De touwtjes om de bossen te binden vormen een grote hoop. De deur is gemerkt met het teken van bloed tot reiniging; het aantal rijsthopen vermeerdert steeds; aanmerkelijk veel meer dan gewoonlijk is de hoeveelheid van deze mooie rijst. De varkens eten de afval, vlugger dan gewoonlijk zijn ze groot en vet; groot van omvang; lang worden de slagtanden, zodat de mensen die vuur komen halen, bang worden. Gij, keuken, hebt grote voorspoed, uw haardstenen zijn gewijd, kleefrijst wordt erop klaargemaakt, en buffelmelk wordt erop gekookt. In ons huis zijn mooie rekken, plaatsen voor lepels zijn er vele; en groot is het droogrek voor het eetgerei. Het gat in 't dak is gelijk de neus van een karbouw, het bindgerei voor de atap is (zooveel) als het bindgerei voor de rijst. De kat loopt op de nok van het dak, ze bewaakt het huis, alsook de slaapplaats. In huis vind ik geen plaats meer om te staan of te liggen; links en rechts staan korven; ze zijn gevuld met velerlei soorten weefsels, waarbij nog kostbare, den geesten gewijde doeken, die zeer veel zijn. En ontelbaar zijn de schaamgordels, altemaal feestklederen voor de boea'-feesten, die gebruikt worden wanneer lofliederen gezongen worden.

Schommelen op Zuid-Celebes.

Wanneer wij verder zuidwaarts gaan naar de Makassaren en Boeginezen, vinden wij een heel oud bericht omtrent het schommelen, waarover de heer R. A. Kern te Leiden mij inlichtte. Hij schrijft: „In 't door Matthes in de Boeg. Chrestomatie II opgenomen gedeelte van de La Galigo komt op bl. 521 v.v. een beschrijving van de schommelplechtigheid voor. Zij heeft plaats ter gelegenheid van 't feit, dat Batara Guru zijn zoon, met instemming van landsgrooten, familie en volk, namen geeft. Terwijl de bissu's muziek laten weerklinken en

gewijde zangen (ada dewata) zingen (niet nader genoemd), wordt de zoon, Batara lĕttu' bij name, in den uit den Hemel neergelaten schommel gezet, 300 zoogmoeders en even zoovele kindermeiden stijgen mede in. Aan deze aantallen is geen waarde te hechten. Bij elke gelegenheid worden getalien van volgelingen genoemd om van te duizelen. Batara lĕttu' ligt zeven etmalen in den schommel — ook dit is een geijkt getal, al dien tijd gaan de feestelijkheden door, muziek en hanengevechten. Dan begeven zich 's morgens na 't opstaan Batara Guru en echtgenoote naar den schommel, stappen erin en gaan naast Batara lĕttu' zitten. Eerst neemt zijn moeder hem op schoot, dan zijn vader, onder groote vreugde, die een wensch voor zijn toekomstig heil uitspreekt. Nu verschijnen ook achtereenvolgens familieleden, ambtsdragers en 't volk; vóór den schommel staande bieden zij geschenken aan. Deze plechtigheid wordt gevolgd door 't op den grond treden van 't wichtje.

„Van tal van aanzienlijke personaadjen wordt in de La Galigo verteld, dat zij als zeer jonge kinderen, doch niet altijd op denzelfden leeftijd aan de schommel-ceremonie worden onderworpen. Daar wordt wel eens bij gezegd, dat de schommel heen en weer wordt getrokken; ook is er wel eens sprake van bepaalde offerspijzen. De plechtigheid wordt niet altijd op dezelfde wijze besproken. Ik herinner mij niet, dat de daarbij gezongen litanieën worden aangehaald (zie ook Matthes 1, 63)".

Tot zover de heer Kern. Dr. A. A. Cense te Makassar deelt mij mede, dat in de oudere Makassaarse literatuur van het plaatsen van kinderen op een schommel gewag wordt gemaakt. Het gebruik schijnt trouwens nog algemeen te zijn.

In een mededeeling van een ongenoemden schrijver (Bijdragen, dl. 62, 1909, bl. 707—718) lezen wij van Tappalang (Mandar): „Het bandanganfeest is bij de kustbewoners niet bekend, doch staat bij de Toradjas zeer in aanzien; hoewel niet onbruikbaar voor andere doeleinden is de belofte tot bandangan toch het meest geschikt om zware bevallingen tot een goed einde te brengen.

„De bevolking wordt op de gebruikelijke wijze bijeengeroepen; in het huis der jonge moeder wordt een rotan schommel opgehangen, waarop zij plaats neemt. Nadat de sanroe bandangan flink is voorgegaan, beginnen eerst de vrouwen en tenslotte ook enkele mannen met bladeren van den klapperboom (bij gemis daarvan ook wel van de rotanplant) in de hand rond den schommel te menariën. Ook met dit

feest zijn drie dagen en nachten gemoeid, en wordt in de pauzen flink gegeten".

Behalve het rituele schommelen van kleine kinderen hebben feesten waarop dit gedaan wordt plaats na afloop van de oogst. In verschillende van zijn geschriften vermeldt Dr. B. F. Matthes dit gebruik (Matthes 1, 12—13; 2, 348, s.v. todjang; 3, 1; 4, 21; 5, 150). Deze mededelingen komen alle op hetzelfde neer en geen is nauwkeurig genoeg om ons een juiste voorstelling van de plechtigheid te kunnen maken. Ik geef hier de meest uitvoerige beschrijving; deze komt voor in het jaarboekje Celebes van 1865:

„In oude en soms ook in latere tijden bestond er in Boelo-boelo en andere Boegineesche landen aan de hoven een gewoonte om nu en dan een schommelfeest te geven (taro-pere); en dat was dan bijna de eenige gelegenheid voor de prinsen om kennis met de jonge prinsesjes te maken, dewijl die zich anders bijna nooit lieten zien. Bij gelegenheid van dit feest gingen de jeugdige schoonen een voor een op de schommel of pere zitten. En wanneer er dan onder de prinsen één was, die zich door de bekoorlijkheden van een prinsesje aangetrokken voelde, zoo nam hij zijn bij het heft van de kris ingestoken zakdoek, en bond dien van voren aan de schommel vast, als 't ware uit vrees, dat het meisje anders onder het schommelen voorover storten en zich bezeeren mocht. Deze teedere bezorgdheid werd dan als een soort liefdesverklaring beschouwd, en wanneer de jonge man in den smaak viel, door een huwelijk achtervolgd. In tegenwoordige dagen treft men dit gebruik ook nog van tijd tot tijd in de gouvernementslanden, bijv. te Bantaeng en elders, aan, en wel bij gelegenheid van het spinfeest, dat ter eere van de jonge meisjes, die mee hebben helpen spinnen, gegeven wordt" (Matthes 5, 150).

Van een bezoek dat Matthes aan Segeri bracht, vertelt hij o.m.: „Het feest van het stampen der jonge padie duurt .... drie dagen en nachten. Alsdan blijft de hemelsche ploeg (d.i. de ploeg van Poewa Longgi, de man, die de eerste padievelden in het land van Segeri heeft aangelegd, welk werktuig uit de hemel neergedaald zou zijn) binnen de kamer, doch ook deze feestelijkheid heeft ten huize van den Anregoeroe (die de heilige ploeg bewaart) plaats. Bij die gelegenheid moet het schommelen een van de voornaamste amusementen der schoone sekse van Segeri zijn" (Matthes 4, 21).

Gaan we nog meer naar het Zuiden, dan vinden wij het schommelen vermeld op het eiland Saleier: „Andere zeer in zwang zijnde volksvermaken zijn de spin- en schommelfeesten. Op beiden worden



Schommelen op Saleier.

Foto Dr. C. Nooteboom.

tal van huwbare meisjes genoodigd, waarvan het gevolg is, dat vele jongelingen, genoodigd of niet, hunne opwachting komen maken, allen in feestgewaad. Gedurende het spinnen worden minneliederen gezongen, die doorgaans den grondslag leggen voor een aanstaand huwelijk. — Evenzoo bij het schommelen; het meisje dat door een jongeling geschommeld wordt — toèng — is doorgaans zijn uitverkorene, hetgeen hij haar te kennen geeft door het bewijzen van onnoemelijk kleine beleefdheden" (Engelhard, 313).

Dr. A. A. Cense te Makassar was zo vriendelijk mij zijn aanteekeningen over het schommelen op Zuid-Celebes ter publicatie af te staan. Ik laat ze hier volgen.

„In enkele kampongs van de adatgemeenschappen Segeri, Ma'rang en La'bakkĕng (onderafd. Pangkadjene) worden soms schommelfeesten georganiseerd door leden van een bepaald geslacht.

„Toevallig woonde ik 17 November 1935 in de kampong Laikang van de adat-gemeenschap Ma'rang een dergelijk feest bij, dat gegeven werd ter gelegenheid van een huwelijk. Van een der familieleden van de bruid vernam ik het volgende:

„Ongeveer zeven generaties geleden woonde in Bone lalĕ' bata een anregoeroe pakkalawing epoe' (hoofd der sirihdoosdragers), genaamd La Sĕllomo, met zijn vrouw, Inĕkki' geheeten. Toen het huwelijk langen tijd kinderloos bleef, deden zij de gelofte, dat zij, als een kind zou geboren worden en het zou een jongen zijn, hem op een schommel zouden zetten. Inderdaad ging hun wensch in vervulling: er werd een zoon geboren en zij deden hetgeen zij beloofd hadden. Sindsdien achten alle nakomelingen van dit echtpaar zich gebonden om eveneens overeenkomstig de gelofte van hun voorouders te handelen. Bij elke ceremonieele handeling (gaoe') in het leven der kinderen, bij tandenvijlen, besnijdenis en bij huwelijk wordt dè persoon, voor wie de plechtigheid geldt, op een schommel gezet. Naar men zeide, zouden ongelukken de familie treffen, indien het schommelen werd nagelaten, terwijl overigens de bij rang en stand van de betrokkenen passende gebruiken wel in acht zouden worden genomen. Zoo is het makĕrrĕ (pĕmali) bij de feestloods een statietrap of liever loopplank (sapana) aan te brengen, wanneer er niet geschommeld wordt. Omgekeerd mag er niet geschommeld worden, als de sapana is achterwege gelaten, en slechts een gewone trap met treden is gebruikt.

„Het schommelen heeft plaats vóórdat men met de ceremonieele handelingen (tandenvijlen enz.) begint; bij het huwelijksfeest (a'bottingĕng) echter wordt het bruidspaar eerst na het ceremonieele bad

op de schommel gezet. De schommel (todjang of pere') wordt op een sawah buiten de kampong opgericht. Daartoe zet men twee stevige palen (alliri), ongeveer negen meter lang, in den grond, en aan de deze palen verbindende dwarsbalk (arasĕng) wordt met een paar lange touwen het zitplankje (toedangĕng) opgehangen. Degene, die daarop plaats neemt, krijgt voor de buik een plankje, wakkang genaamd. Het geheele gevaarte wordt door vier bamboe staken (pattoempa') gestut. Bij den voet van elk dezer pattoempa's vond ik bepaalde bladen en planten in den grond gestoken: bij de linker vóórpattoempa' een jong klapperblad (marasoea) geknipt in reepen, die tot twee mandjes waren gevlochten, bij de rechtsche een pinangbloemtros (madjang); bij de twee achterste stutten was een klapperbloemtros (tobo kaloekoe) neergezet. Al deze planten waren afkomstig van de z.g. warowo oeaë, de pot met water en geneeskrachtige kruiden, dat bij 't baden van het bruidspaar wordt gebruikt. Boven in den schommel hing nog een antjĕ' (offermandje) met sirih (ota).

„Het feest begon met het in optocht naar buiten brengen van bruid en bruidegom, die beiden volledig waren uitgedost. Gezeten op de schouders van familieleden werden zij gebracht tot bij den schommel, waar zij op een matje plaats namen. Naast hen werden door de bruidsmoeder (indo' botting), in dit geval een kawe-kawe, een in vrouwenkleeden gestoken mannelijken doekoen (sanro), nog een mandje met magische geneesmiddelen (een z.g. bakoe' pa'boera) en een schaaltje met een tjoeriga en een lae-lae neergezet (dit zijn voorwerpen behoorende tot de z.g. pa'doekka setang — duivelbanners — zie de afbeelding bij Matthes: Over de Bissoe's etc., plaat I, fig. 6, 15 en 1). Een oude vrouw zong onderwijl, daarbij telkens de ana' bĕttjing (ook een duivelbanner) tegen elkaar slaande. Toen nam een vrouw gekleed met een doorschijnend baadje (badjoe rawan) op den schommel plaats; voordat zij echter ging schommelen, werd eerst nog een antjĕ (offermandje) met allerlei soorten gebak (beppa to-riolo „koekjes dér voorouders") en vervolgens ook de schommel zelf met bloed van een jong haantje besmeerd (ritjera'), waarna de antjĕ boven aan de dwarsbalk werd gehangen.

„Toen begon het schommelen. Dit ging zóó: twee mannen hielden een strak gespannen stuk wit goed (widang) voor de wakkang, trokken dan den schommel achteruit en sprongen vervolgens terzijde, wanneer dan de schommel naar voren kwam, pakten ze vlug de widang weer op en gaven ermede weer een zetje tegen de wakkang. Tot driemaal toe werd de schommel met deze widang opgezet (rirere),

vervolgens gebruikte men daarvoor een touw. Vooral wanneer de schommel vaart gekregen heeft, is er een groote behendigheid vereischt om te zorgen, dat het touw niet boven of beneden de wakkang terecht komt, hetgeen voor de persoon op den schommel zeer pijnlijk kan zijn.

„Na haar nam de bruid samen met een andere vrouw, die haar op de schoot hield, plaats op de toedangĕng, waarop beiden eenige malen zachtjes heen en weer werden geschommeld. Vervolgens werd de bruidegom geschommeld, en na hem nog een vrouwelijk familielid.

„Deze vier personen kregen tijdens het schommelen allen een pakje rijst in pisangblad gewikkeld op den schoot; wanneer dit op den grond viel, werd 't vlug door de kinderen opgeraapt en opgegeten. Hetzelfde geschiedde met den inhoud van de opgehangen antjĕ', die door het schommelen ook op den grond gevallen was.

„Nog enkele meisjes en vrouwen, allen met een sjaal om 't middel gebonden om te voorkomen, dat haar baadje zou opwaaien, kwamen vervolgens aan de beurt; echter werd bij 't opzetten van den schommel geen widang meer gebruikt.

„Naar men zegt, wordt soms door jonge mannen, die vues op een meisje hebben, ten teeken van hun genegenheid een wit zakdoekje voor haar aan de touwen van de schommel gebonden.

„Tijdens dit schommelen, dat door muziek van twee trommen, een pali-pali en een gong werd begeleid, bleven bruid en bruidegom op het matje zitten, de bruid zooals betaamt met terneergeslagen oogen.

„Na afloop werden zij weer op de schouders der familieleden naar huis gedragen".

Dan volgen enkele korte aantekeningen van denzelfden geleerde, die hij maakte op een tournée in het gebied van Bonthain en Boeloekoemba:

„In Bonthain wordt geschommeld na den oogst, ook wel in geval van ziekten. Men noemt het schommelen een pa'balle „obat".

„In het Patoentoeng-gebied bij Kadjang kent men hier en daar het gebruik om te schommelen tijdens den rijstoogst.

„In kampong Kompasa', dichtbij Loka, op de zuidelijke helling van den Lompobattang, deelde een oude man mij mede, dat in zijn jeugd zijn vader eens tijdens een ziekte een gelofte (kana) had afgelegd om na genezing een schommelfeest te organiseeren; daarbij had zijn vader zelf geschommeld.

„In Malakadji (in het bergland van Goa, dichtbij Loka) kent men

eveneens schommelfeesten bij de inlossing van een gelofte; ook daar wordt zulks als pa'balle beschouwd.

„In de adatgemeenschap Tanaberoe (onderafd. Boeloekoemba) wordt in de ouderwetsche kampong Tarampang nog geschommeld; men doet het daar om ziekte af te weren, wanneer het land „bambang" (heet) is. De schommelende vrouwen zijn daarbij in feestkleedij gestoken (makelompo).

„Ook in Bone wordt na den oogst geschommeld".

Ook de volgende berichten over het schommelen op Boeton en de Toekangbesi-eilanden zijn afkomstig van Dr. Cense: „Bij de dichtbij de Kraton Bolio wonende Katobengke, en ook in de kampong Bataoega, wordt op groote schommels (Bolio: tea) geschommeld gedurende den tijd tusschen het uittrekken van de oebi uit de tuinen (ongeveer Augustus) en het begin van den regentijd. Door de volwassenen wordt vooral 's avonds bij lichte maan geschommeld, door de kinderen ook wel overdag.

„Op het eiland Kaledoepa (behoorend tot de groep der Toekangbesi-eilanden) is schommelen hèt spel, waarmee jonge mannen en meisjes zich gedurende den geheelen drogen tijd vermaken. De schommels (in de taal van Kaledoepa: boënga) zijn opgehangen aan hooge stellages. Het opzetten geschiedt door twee mannen, die staande op steunsels aan de palen iets boven den grond aangebracht, telkens de touwen achteruit trekken".

De mededelingen uit Soppeng en Enrekang zijn afkomstig van Dr. Cense's medewerker, de heer Noeroeddin Daeng Magassing. Ze zijn in het Maleis opgesteld, en ik geeft er het belangrijkste uit weer. De berichtgever woonde een schommelfeest te Pattodjo, ongeveer 9 K.M. van Watasoppeng gelegen, bij. De schommelstelling was gemaakt van twee grote kapok-stammen, die naar elkaar overhelden. Vrouwen en meisjes werden geschommeld, en uit de omstandigheid, dat dezen geen aarzeling of vrees toonden, maakte de heer Noeroeddin op, dat ze het schommelen gewend zijn.

De heer Noeroeddin vertelt dat op 15 Februari 1936 het dorpshoofd van Bila hem geleidde naar de pattoenoengnge ri Mattiropole. Pattoenoeng is de verbrandplaats, waar de asch van de vroegere vorsten in potten is begraven. Deze plek is vrij klein. Matoa Bila vertelde, dat vroeger de bewoners van Soppeng elk jaar bij duizenden hier samenkwamen, na afloop van de rijstoogst; men bracht zijn eigen proviand mee. De leden van de Adat kwamen er ook. Daar

werd een schommel opgericht. Het waren meestal fraai geklede meisjes, die geschommeld werden. Er werd ook met de bal gespeeld en gedobbeld. Drie dagen lang duurde het feest. De bissoe (heidense priesteressen) brachten offers, en haar leidster, de poeang matoa, werd door een geest bezeten. Op de laatste dag ging een als bruid uitgedoste maagd op de schommel zitten; zij werd ina todjang „moeder van de schommel" genoemd.

„Als men met schommelen zal beginnen, wordt eerst rijst van vierderlei kleur (wit, zwart, rood en geel) aan de voet van de schommel gelegd; dit heet pattoana; wierook wordt er gebrand, en dan wordt een meisje, dat in het wit gekleed is, bewierookt; zij draagt de naam van ina todjang „moeder van de schommel". De bissoes dansen om de schommel heen; dit heet naaloe' bissoe „door de bissoe vereerd". Daarna wordt de ina todjang door de leidster op de schommel gezet, en twee-, driemaal heen en weer geschommeld,waartoe de schommel aan een zijden doek getrokken wordt. Als ze van de schommel is afgegaan, gaan de andere meisjes er om beurten op zitten, en worden door twee mannen zo hoog mogelijk opgegeven; dit wordt drie dagen lang gedaan. Op de laatste dag wordt een buffel geslacht, waarvan een algemene maaltijd wordt bereid. De ina todjang, die als een prinses is uitgedost, wordt dan weer op de schommel gezet; zij krijgt dan de naam van pappettoe todjang „de afbreekster van de schommel", want als zij van de schommel afgaat, wordt deze afgebroken".

Soms doet iemand de gelofte een schommelfeest te zullen houden. Er wordt dan bij de schommel een hut gebouwd. De bissoes doen er in optima forma dienst, waarbij mannelijke en vrouwelijke bissoes overeind staande hoofddoeken op het hoofd, krissen om de zijde en vrouwen-armbanden om de polsen hebben. Als ze de schommel hebben ingewijd, gaan ze in de hut haar litanieën zitten zingen; dit heet makkelong dewata.

In Enrekang heeft het schommelen op dezelfde wijze plaats als in Bone; het heet hier mondoa'. Wanneer de palen (meestal pinangbomen) voor de schommel worden geveld, wordt een buffel geslacht. Ook hier wordt wel eens de gelofte afgelegd een schommelfeest te houden; maar daartoe zijn alleen rijke mensen in staat, die veel buffels bezitten. Lieden van adel maken ook een schommelfeest als ze er zin in hebben, soms wordt het ook gedaan bij het einde van de grote vasten.

Voordat we Celebes kunnen verlaten, moet ik het schommelen nog

van de Minahassa vermelden. Volgens Graafland (I, 282) is het een dagelijks vermaak; de schommel bestaat uit een touw, waarvan de beide uiteinden aan een boomtak worden vastgemaakt. In Tondano heet het spel matatingkajong; in Sonder matambereng; elders weer anders; zo bij de Tontemboan tatatoejan, ook tatamberenan, patamberenana (Tontemboansch-Nederl. Wdbk., i.v. tajoe en tamberen).

Schommelen op Borneo.

Ook onder de verschillende Dajak-volken heeft het schommelen plaats bij plechtige gelegenheden. We wenden ons eerst naar Koetei, vanwaar we twee berichten over ritueel schommelen hebben. Om met het oudste te beginnen, deel ik mee wat Carl Bock (110—111) ons daaromtrent vertelt. Deze reiziger beschrijft een feest dat hij bijwoonde, en dat gegeven werd door den Sultan van Koetei. Het zou moeten dienen om den duivel te verdrijven. Het terrein van de feestelijkheid was de overdekte hof van het paleis, waarmee vermoedelijk bedoeld is wat op Java pendapa heet.

Van het midden van het dak hing een zware bos gras af, die tot aan de grond reikte; daaromheen dansten vier Dajaks die op bizondere wijze uitgedost waren. Wanneer ze moe waren van hun ronddraaien, „they sat down on a swinging seat — a long flat board with the ends carved to represent the head and the tail of a crocodile — that hung from the roof". Toen ze uitgerust waren, liepen ze om een soort van altaar, en nadat ze dit enige malen hadden gedaan, „they went down on hands and knees making a grunting noise and crept around it as if seeking for something". Gevraagd wat dit te betekenen had, zei men naar den duivel te zoeken; ze vonden hem en joegen hem weg.

„This episode satisfactorily terminated, three hideous old women, dressed in red cloth sarongs, faded from frequent use, were brought in with great pomp, carried on the shoulders of Malays, and took their seats amidst great silence on the large swinging bench in front of the altar. Not a sound escaped the great crowd, who regarded the business as most serious. The old women then began to swing themselves", terwijl ze zich met Chinese waaiers koelte toewuifden. Middernacht werden enige schoten uit geweren gelost, waarbij de bevolking kreten uitstootte. Gedurende drie nachten werd dit toneel herhaald. „Besides the three old women there were three younger ones, and all the six were furnished with a bow and arrow, at the end of

which were fastened from one to six wax lights. These fiery arrows were each shot several times against the altar, the lights of course being extinguised each time. The object of this was to drive satan away".

Het tweede bericht is van den toenmaligen resident van Koetei S. W. Tromp (87, 89). In een aantekening op zijn uitgave van de Salasila van Koetei vertelt hij iets van de „belijans" of sjamanen der Dajaks, waarbij schommelen te pas komt. „Voor de aanroeping hebben de „belijans" een groote bos aren- of pinangbladeren gebonden rondom een houten spil, die op een paal kan draaien; dit is hun altaar „seriding" geheeten.... Somber dreunende loopen ze rond de langzaam draaiende „seriding", de eene hand aan de blaren daarvan houdende, met de andere hand de kralen hangers (die van hun hoofddoek afhangen) bewegende; zij gaan hiermee voort tot zij de „sangijang" in zich opgenomen hebben. Dan gaan ze zitten op een lange plank, aan welker ééne uiteinde een krokodillenkop ruw uitgesneden is; deze plank is aan twee touwen opgehangen en de belijans zorgen er voor, haar in schommelende beweging te houden".

Er is nog een offerstelling, glanggang geheten, waarop de sangiangs neerdalen om de dewa (vrouwelijke belians) te bezielen, die eveneens op een schommelende plank zitten, die in een slangenkop eindigt. Ze schommelen zo lang tot de sangiang in haar is gevaren.

Opmerking verdient wat de Schrijver erbij voegt, dat de belians in de heidense Bahau-streken, waar ze „běhabei" heten, dit schommelen niet kennen.

Dat schommelen bij verschillende Dajak-stammen tot de onderdelen van een algemene plechtigheid behoort, die tot genezing van zieken dient, vinden we uitvoerig meegedeeld door Rev. J. Perham. De omstandigheid dat de manang of sjamaan dit doet is van belang, en daarom is het nodig, dat ik even aanhaal wat Perham van deze mensen zegt (102): „Women as well as men may become Manangs. In former times, I believe, all Manangs on their initiation assumed female attire for the rest of their lives; but it is rarely adopted now, at least on the coast districts; and I have only met with one such. If you asked the reason of this strange custom, the only answer forthcoming is, that the spirits of the deities who first taught Dyaks the knowledge of the powers of Manangism, gave them an injunction to assume the woman's garb. It will be observed that most of the beings mentioned or invoked by Manangs are addressed as „Ini" „Grandmother", which perhaps implies that all the special deities of

the Manang world are supposed to be of the female sex, and to be consistent with this belief, it might have been deemed necessary for the Manang to assume the outward figure and the dress of his goddess". Waarom de tussenpersonen tussen mensen en goden gewoonlijk vrouwen zijn, heb ik voor de Toradjas trachten aan te tonen in mijn opstel over het stamfeest (A. C. Kruyt 2). Bij de Dajaks zijn het dus oorspronkelijk alleen vrouwen die schommelen.

Nadat Rev. Perham een beschrijving heeft gegeven van de algemene gang van het belian of de plechtigheid waarbij de manang de ziekten verdrijven, geeft hij enige bizonderheden over de „takken", die bij dit werk toepassing vinden, want niet elke ziekte wil op dezelfde wijze behandeld zijn. Onder de bizonderheden, dit zijn de handelingen die de manang bij hun werk verrichten, noemt hij op:

„2. Berua „swinging". The Manang sits in a swing and rocks himself with the idea of knocking or driving away disease" (Perham 97). Het berua, zegt de Schrijver erbij, behoort onder de meest toegepaste plechtigheden.

„5. Bepancha „making a pancha". A Pancha is a swing erected on the „tanju" or platform in front of the house, and the Manang swings in it, as in „Berua", to express the action of „kicking away'" the malady. An offering to the spirits is laid on the platform" (Perham 98).

„9. Betiang Garong „Making a post of or for the Manes". A swing is constructed on the roof-ridge of the house, and the Manang performs his swinging there. An offering is also made on the ridge" (Perham 98).

„13. „Ninting Lanjang". Two swings are constructed along the whole length of the house, and the swinging farce is gone through in another form" (Perham 100).

Uit deze mededeelingen blijkt duidelijk dat schommelen een belangrijk onderdeel uitmaakt van de plechtigheden der sjamanen, dus de lieden die het contact tussen hemel en aarde bewerkstelligen, want de belian is in voortdurend verkeer tussen mensen- en godenwereld.

Ook bij de Malanau-dajaks schommelen de sjamanen veel. Sir Spencer St. John, aangehaald door Ling Roth (I, 284), vertelt dat de sjamaan zich onder muziek laat schommelen, totdat hij ongevoelig van de schommel afvalt. Zo deed ook een oude vrouw, die hierbij het medelijden van de goden inriep.

Maar ook bij andere gelegenheden maken de Malanau-dajaks van schommels gebruik. Ling Roth zegt (I, 37): „Sir Spencer St. John

says of the Malanau swings: In front of the houses were erected swings... One about forty feet in height was fastened to strong poles arranged as a triangle, and kept firm in its position by ropes like the shrouds of a ship. From the top hung a strong cane rope with a large ring or hoop at the end... For the younger children smaller ones were erected, and it required courage and skill to play on the larger".

Het is duidelijk dat we hier niet met een sjamanen-plechtigheid te doen hebben, en dat allen, groot en klein, zich met schommelen vermaken. Op een andere plaats spreekt Spencer St. John van schommelen in verband met het landbouwfeest. Zo vertelt hij van een feest bij de Land-dajaks, dat midden in de oogsttijd valt, en dat vier dagen duurt (St. John, 182, 183). Hiervoor is een grote hut buiten het dorp opgericht; het terrein wordt verlicht door grote vuren; een offertafel is bij de hut gemaakt, en daaromheen dansen enige in feestkleding uitgedoste mannen en vrouwen, van wie enkelen brandende kaarsen in de hand dragen, anderen houden koperen presenteerbladen vast, waarop offers van rijst liggen; weer anderen hebben gesloten manden bij zich, waarvan de inhoud verborgen wordt gehouden voor de niet-ingewijden. Van een van de hoge bamboe staken, die zich in de hoeken van de offerstelling bevinden, hangt een lange smalle strook wit katoen af. Op een gegeven ogenblik lopen ouderen en sjamanen op dit katoen af, grijpen er het ondereind van beet, en onder het oorverdovend geluid van trommen en gongs „begin dancing and swaying themselves backwards and forwards, and to and fro. An elder springs on the altar, and begins violently to shaken the tall bamboos, uttering as he does so shouts of triumph, which are responded to by the swaying bodies of those below; and amid all this excitement, small stones, bunches of hair and grains of rice, fall at the feet of the dancers, and are carefully picked up by watchfull attendants. The rice is the soul sought for, and the ceremony ends", doordat verscheiden sjamanen flauw vallen en door haar jongere zusters worden bijgebracht.

Een ander bericht over schommelen in verband met de rijstbouw bij de Malanau-dajaks hebben we van Sir James Brooke, aangehaald door Ling Roth (I, 367—368): „At Mukah as we were passing down we saw many swings erected and large numbers congregated them, who were swinging and yelling with every demonstration of lighthaertedness and freedom. These swings consist of a stout single rattan attached to a high derrick, having guys to keep it from swaying in

to and fro; the end of the rattan has a loop within a few feet of the ground; a ladder is erected at the distance at which the end of the rattan describes its circle. A man then takes the loop up the steps, places its foot in it, and swings of from the top of the ladder, holding by his hands to the rattan. On its returning another man jumps from the ladder on the swing, sometimes two at a time; and this goes on as ten or twelve swinging together, clinging on by each other's arms of legs. While in this position they strike up a monotonous dirge, beseeching the spirits for a plentiful harvest of sagu and fruit and a successful fishing season. They often get bad falls during the amusement".

Een ander bericht waarin gesproken wordt van het gebruik van een schommel bij een plechtigheid tot genezing van een zieke, vinden we bij de Doesoen-dajaks (te Wechel, 46). Eerst doet de balian of sjamaan allerlei werk ôm de ziektegeest te verdrijven, maar in de tweede nacht van het feest moet de levensgeest, amiroë, teruggehaald worden. Als een luchtgeest hem gevangen houdt, gaat de balian hem zoeken met een miniatuur vaartuig, aan de mast waarvan een houten vogel is gehangen; de vogel draagt het schip door de lucht. Een hondje van hout, wau-wau, wordt aan de ra van de mast gebonden: dit dier voert het schip door het bos. De balian vangt de amiroë dan in een kleine doos, en wrijft hem samen met wat olie op een schaaltje. Die olie wordt de kranke op het hoofd gestreken, en daarmee komt de ziel in hem door de fontenel.

Dan gaat de schrijver voort: „Hält ein Buschgeist amiroë gefangen, so wird ein Brett gebraucht, auf dem eine Schlange gemalt is, während vorn ein hölzerner Schlangenkopf angebracht ist. Das Brett heisst papan ajon-ajon = Pendel oder Schaukelbrett. Diese papan — mit zwei Schnüren an der Decke fest gebunden — wird von der mandong (een vrouw, de helpster van de balian, die de geestentaal welke hij spreekt, vertolkt) ins Schaukeln gebracht, nachdem der Balian sich darauf niedergesetzt hat; der balian-Geist fängt nun alle verborgenen Ecken im Walde zu durchsuchen und durchkriegen an — symbolisch durch die gemalte Schlange dargestellt — und bringt amiroë, nachdem er diesen gefunden, auf die oben beschriebene Weise in den Körper zurück". Tafel VII, fig. 21 geeft een afbeelding van de schommelplank. De onderscheiding van bos- en luchtgeesten moeten we niet te nauw nemen; in het ene geval wijzen vaartuig en vogel naar de luchtgeesten, terwijl de hond aan bosgeesten doet denken; in het

tweede geval brengt de schommel de balian naar het luchtruim, terwijl de slang een uitgesproken vorm is voor aard- en boomgeesten.

Bovenstaand bericht, dat ik aan Dr. W. H. Rassers te danken heb, wordt aangevuld door een mededeling over het schommelen bij de Malanau-dajaks, waarop Mr. F. D. E. van Ossenbruggen mij opmerkzaam maakte. In het pas verschenen werk van Sir James G. Frazer „Aftermath" (bl. 336, 337), een supplement op zijn grote werk „The golden Bough" haalt de Schrijver een bericht aan van F. B. Mulder en J. Hewitt „Two religious Ceremonies among the Milanos of Sarawak" (Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, no. 57, January 1911, p. 172—177), waarin verteld wordt dat deze Dajaks behalve een schommel ook een boot van acht à negen voet lengte gebruiken, die met touwen aan de zoldering van het huis is opgehangen. Wanneer de sjamaan een poos lang heen en weer geschommeld heeft onder het zingen van litanieën, wordt de patient zelf op de schommel gezet, die door de sjamaan wordt opgegeven. Na hem maken ook andere personen van de gelegenheid gebruik om te schommelen, teneide hierdoor gezond en sterk te worden. Als de zieke te zwak is om op de schommel te zitten, wordt hij in de boot gelegd, en daarin heen en weer gewiegd. Een ziek kind neemt de sjamaan onder het schommelen op de schoot. Als de sjamaan begint te schommelen, doet hij dit langzaam, maar zijn bewegingen worden hoe langer hoe sterker en vlugger, en zijn stem wordt hoe langer hoe luider, tot hij als waanzinnig wordt. Bij zulk een behandeling krijgt de patient een andere naam, waarmee hij voortaan wordt genoemd.

Aan deze mededelingen omtrent de Dajaks moet ik nog een enkele toevoegen, die te eigenaardig is om haar weg te laten. Dr. Rassers heeft er mij op gewezen. Ook nu geldt het weer het genezen van een kranke; dit gaat gepaard met een plechtigheid, waarvoor de sjamaan (hier bij de Maanjan-dajaks wadian geheten) allerlei dingen gereed heeft te maken. „Gewöhnlich benutzt er ein kleines Boot, etwa ein Fuss lang. Dies hängt er nun in der Türöffnung auf, setzt ein brennendes Wachslicht hinein und schaukelt es hin und her, während er daneben sitzt und Zaubersprüche hersagt. Das erste Insekt, das nun dem Lichte nahe kommt, Fliege, Mücke oder Käfer, wird von dem wadian gegriffen, denn es ist die verlorene Seele. Er tut es in das vorhin erwähnte Töpfchen mit Oel, geht damit zu dem Kranken, schmiert ihm dem Oel auf den Kopf und sucht so die Seele zurückzubringen" (Sundermann, 467).

Schommelen op Sumatra.

Op Sumatra richten wij het eerst de blik naar de Karo-bataks. Van het schommelen van dit volk heeft de heer J. H. Neumann mij veel merkwaardigs verteld. De Karo-bataks schommelen graag. Dikwijls maken kinderen schommels van idjoek-touw of rotan onder de woning of de rijstschuur; maar het liefst maakt men hierbij gebruik van de luchtwortels van een waringin. Bij veel dorpen staat zulk een boom aan de ingang van de nederzetting, zodat men niet ver behoeft te gaan om zich te schommelen. Gewoonlijk wordt in het benedeneind van een luchtwortel, niet hoog boven de grond, een stuk hout gebonden, en daarop zit of staat de schommelaar met een been of voet aan elke zijde van de wortel. Maar men knoopt ook wel twee wortels aan elkaar, ongeveer een vadem boven de grond; de onder de knoop afhangende stukken worden vaneen verwijderd en daartussen wordt een stuk hout vastgemaakt, zoodat men erop kan zitten.

Tegenwoordig vermaken zich alleen kinderen met schommelen, maar volgens veler getuigenis zag men vroeger ook vaak volwassenen schommelen, zowel mannen als vrouwen. In de oude tijd moet men dikwijls een schommel hebben onderhouden, die aan de waringinboom bij de ingang van het dorp was opgehangen. Voorbijgangers, die even wilden rusten, konden van de schommel gebruik maken. Ook de bewoners van het dorp schommelden er vaak.

Er bestaat een verhaal om te verklaren, waarom aan de waringin van het dorp een schommel werd gehangen. Er was eens een groot vorst; zijn dorp lag tegen de zonsopgang (het Oosten) en heette Negeri Poerba. Hoewel zijn rijk groot was, vreesde hij toch andere rijken. Hij vreesde dat anderen hem zouden komen belegeren. Hij was ook een groot tovenaar, maar hij vertrouwde zijn magische kunsten niet geheel. Daarom verzon hij de volgende list, om tegen zijn vijanden op zijn hoede te zijn.

Hij riep zijn onderdanen samen, en beval de Hoofden om mee te brengen: loten van arintoehoeng; anderen moesten brengen salaboelan, en lagere hoofden beringin, terwijl de dorpstovenaars djabi-djabi moesten aandragen. Al deze woorden zijn de namen van ficussoorten.

Toen al de volkshoofden bijeen waren, sprak de grote vorst: „De naam van dit feest is „het planten van magische woorden", nl. pangoeloebalang, siolang-olang, si rongkang-rangkin, pagar perlindoengan, enz. Plant de arintoehoeng en djabi-djabi bij de dorpsingang stroom-

afwaarts, en de salaboelan en beringin bij de dorpsingang stroomopwaarts". Hij gaf hun ook toverbrij om samen met de bomen te planten.

Maar de bedoeling van den vorst was om zijn dorp gemakkelijk te kunnen bewaken. Want bij de dorpspoort liet de vorst zijn voorvechters verblijven om te waken. Om hen nu niet te laten luieren, beval hij ze te gaan schommelen aan de luchtwortels van de geplante bomen. „Maar," zei hij, „gij moogt niet juichen bij de plaats van de pangoeloebalang (de steen die op het dorp past), want dan zou hij boos worden".

Maar de vorst bedoelde, dat ze wél schommelen, maar geen leven maken mochten, anders zouden ze den vijand niet horen naderen.

Dit is het verhaal waarom men vroeger bij de dorpsingang steeds een schommel had. Het is afkomstig uit Serdang.

Tegenwoordig kent men geen vaste tijd waarin geschommeld wordt. Alleen uit de Goenoeng-goenoeng vernam de heer Neuman het volgende: Als de rijsthalmen gezwollen zijn, maar de aar nog niet te voorschijn is gekomen, welk stadium beltek beroe „vrouwenbuik" geheten wordt, spelen de kinderen met de proppenschieter. Dat doet men om het uitkomen van de aar te bevorderen. Is dit stadium voorbij, dan begint de tijd van het schommelen.

Evenals bij de Toradjas is ook in de dierenverhalen der Karobataks sprake van een schommel. Als Si Pais, de Pelandoek djinaka van dit volk, een kikvors in een strik heen en weer ziet slingeren, krijgt hij lust om te gaan schommelen. Hij maakte de kikvors los uit de strik, en klemde zichzelf in de lus. Maar toen kon hij er niet meer uit. Daarom haalde hij een aap over hem los te maken en zelf te gaan hangen.

Hier volgen enige liedjes die bij het schommelen worden gezongen: ze zijn opgetekend en vertaald door den heer Neumann.

I. Djolē-djolē tjoetjoek,	Schommelen, schommelen, liefje,
rimanna, doea kali.	twee keer schommel ik je, wordt je langer en
koedjolē, reh gedang.	dikker.
Belinna, mbelin gia ningkoe,	Al zeg ik „groot", je past nog in huis,
siat nge ibas roemah,	
gedang gia ningkoe	Al zeg ik „lang", je stoot niet tegen de hemel.
labo tondel langit.	
Kerbak-kerbas, nangka tasak,	Kerbak-kerbas, de nangka-vrucht is rijp om ge-
baban koe tiga Nderket.	bracht te worden naar de markt Nderket (als

de nangka-vrucht rijp is, is ze zacht en moet ze dus zacht neergelegd worden; zo ook het kleine kind).

II. Djolē-djolē! Djolē-djolē!	Schommelen, schommelen! (bis)
reh gedang-belinna;	wordt groter en dikker;
doea kali koedjolē,	tweemaal schommel ik je,
belinna asa roemah;	zo groot (hoog) als een huis;
teloe kali koedjolē,	driemaal schommel ik je,
gadangna asa dalin.	zo lang als de weg.
Gerbas, gerboem! nangka tasak bahan koe tiga Nderket.	Gerbas, gerboem! de nangka is rijp om naar de markt Nderket gebracht te worden.

III. Het volgende liedje wordt gezongen terwijl men kinderen bij de armen pakt en zo laat schommelen. Bij het laatste woord plaatst men het kind op de schoot van de moeder of legt het op de grond.

Djolē-djolē, gedangna asa dalin, belinna asa deleng.	Schommelen, schommelen, zo lang als de weg, zo groot als de berg.
Mbelin gia ningkoe, siat kentja pintoēn.	Al zeg ik „groot" je kunt maar precies door de deur.
Gedang gia ningkoe, ola tondel langit.	Al zeg ik „lang" je mag de hemel niet raken.
Kerbak-kerboes, nangka tasak, bahan koe tiga. Nggoh!	Kerbak, kerboes, enz.

De berichtgever van den heer Neumann merkte op, dat er een betekenis achter deze woorden schuilt. „Gedang 1a tondel langit, belinna siat nge roemah" zou gezegd worden uit vrees, dat het kind zal sterven. Want men meent, dat als iemand sterft en verbrand wordt, „zijn rook de hemel raakt". En ook: „als iemand sterft, moet hij 't huis uit". Om dit te verhoeden, zingt men deze woorden.

Een merkwaardige manier van schommelen houden de Koeboes in de Res. Palembang erop na. Dit gebeurt bij het sluiten van een huwelijk. Wanneer nam. bruid en (of) bruidegom voor de eerste maal in 't huwelijk treden, wordt een soort weegschaal opgesteld, waaraan aan beide einden een schommel wordt gehangen. Bruid en bruidegom gaan elk op een schommel zitten; ze worden niet alleen geschommeld, maar ook gewogen. Blijkt de een zwaarder te zijn dan de ander, dan wordt op de schaal van de lichtste zoveel lemang (in bamboe gekookte

rijst) en andere spijzen gelegd, dat de hefboom in evenwicht is. Onder het wiegen van het bruidspaar worden allerlei zegenwensen voor de toekomst uitgesproken. Huwt slechts één van de partijen voor de eerste maal, dan wordt deze alleen op de ene schommel gezet, terwijl op de andere schaal alleen de genoemde etenswaren worden gelegd, zoveel als het gewicht van de gewogen persoon is.

Deze plechtigheid heeft op een malim- of sjamanen-feest plaats, dat de naam draagt van bermalim timbang doendangan, zoveel als „het sjamanenfeest van het wiegeliedjes zingende wegen" (v. Dongen 1, 284—285). Verteld moet worden, dat op dit feest, evenals bij andere dergelijke gelegenheden, een bringin toedjoeh pangkat „waringin met zeven lagen of takken" aanwezig moet zijn. Dit voorwerp is „een bamboe van 5 tot 7 voet lang, waaraan en omheen op gelijke afstanden zeven naar boven toe kleiner wordende vierkante ramen van bamboe zijn bevestigd, die van onderen ongeveer 3 dm lang en breed, en van boven ongeveer 2 dm lang en breed zijn. Deze ramen zijn versierd met planten, waaraan veel stekels en doornen zitten, zooals rotanbladeren. Aan de uiteinden van zulke bladeren zijn bĕrtih-(gepofte rijst-)korrels vastgekleefd, terwijl verder daartusschen allerlei bloemen zijn vastgehecht" (v. Dongen 1, 277). Dit is dus een imitatie-waringinboom, op de betekenis waarvan ik in de samenvatting aan het eind van dit opstel terugkom.

Omtrent de bedoeling van deze plechtigheid vertelt van Dongen, dat de malim (doekoen) bij deze gelegenheid de betaling ontvangt voor de hulp en de diensten, die hij aan bruid en (of) bruigom, toen ze nog kleine kinderen waren, heeft bewezen, in tijden van ziekte of andere ongunstige omstandigheden. Dat met dit schommelen niet altijd gewacht wordt tot het kind volwassen is en trouwen gaat, blijkt uit een mededeeling van Prof. Schebesta (aangehaald bij v. Dongen 2, 571), die van een malim-feest vertelt tot genezing van een ziek kind; na afloop van welke plechtigheid een weegschaal werd opgesteld met een schommel aan elke kant; op de ene schommel namen de moeder en haar zieke kind plaats, op de andere werd een mand gezet, waarin de kop van de geslachte geit met rijst en andere eetwaren waren gedaan.

Beide schommelplechtigheden, bij huwelijk en tot genezing van een ziek kind, komen op hetzelfde neer: het heil, de gezondheid van het kind te bevorderen. Het schommelen bij de huwelijksvoltrekking is te beschouwen als het uitgesteld schommelen van het kleine kind: bij de intrede van een belangrijke levensperiode, waarin het kind, groot

geworden, zelf kinderen zal gaan voortbrengen, moet het verzuim of het uitstel worden ingehaald. Van Hasselt (124) zag bij de Koeboes een schommel van rotan, waarop een vrouw zat met een kind aan de borst, die zichzelf wiegde. Dit is dus een aanvulling van hetgeen Prof. Schebesta bericht.

Ook voor de Rawa-streek vermeldt Van Hasselt de schommel: „De Maleische schommel.... is van een bamboestaak vervaardigd die aan een boomtak hangt. Maar het schijnt dat de kinderen niet veel genoegen vinden in deze beweging, te oordeelen naar de weinige malen, dat wij zulke schommels bij de huizen in een boom zagen hangen" (van Hasselt, 124). De plaat laat een bamboestengel zien die aan het ene eind gespleten is; daarin wordt een boomtak geklemd, terwijl boven de tak een houten pen door de bamboe helften wordt gedreven, waaraan de staak dus komt te schommelen. Aan het benedeneind is de bamboe doorboord, en door het gat is een stok gestoken, waarop men kan staan of zitten. Bizonderheden van het schommelen worden niet vermeld.

Voor het laatste voorbeeld, dat we op Sumatra van schommelen vinden, moeten we naar Bengkalis. Hier heeft het schommelen plaats bij gelegenheid van de troeboek-visserij, opdat deze veel profijt zal opleveren (Gramberg, 310—316). In 't kort komt de plechtigheid op het volgende neer: Twee feestloodsen zijn opgericht, een te Boekit batoe, en een aan de mond van de rivier Bengkalis; ze zijn versierd met loof en katoen, waarvan het grootste deel geel gekleurd is. De hoofdpersoon is de Djindjang Radja, een vrouw van burgerlijke afkomst; deze waardigheid is erfelijk in de familie. De toenmalige leidster was een oude vrouw, Embong Edah. Vier oude dorpshoofden, die de titel voeren van bathin, treden op als rijksgroten van de Djindjang Radja en vergezellen haar naar de feestloods. Ze neemt plaats op een soort divan bekleed met gele zijde; haar hoofd is bedekt met een geel zijden doek; in de hand houdt zij een geel zijden doek waaraan gouden franjes, benevens een waaier met gouden rand. De vier bathins voeren een dans uit om haar heen, en begeven zich dan naar de vier hoeken van de loods, waar niemand anders een voet mag zetten. De Djindjang Radja wordt dan in trance gebracht door het branden van wierook en andere dingen, en in die toestand geeft ze haar aanwijzingen voor het feest.

Het grote ogenblik is gekomen, als de Djindjang Radja te kennen geeft, dat moet worden opgebroken naar de riviermond om Djangi, de godheid van de troeboek, aan te roepen. Is het sein daartoe gege-

ven, dan zakt men in prauwen de rivier af naar de feestloods, die aan de monding gereed staat. Hier zal het eindorakel gehouden worden.

In de loods aangekomen gaat de Djindjang Radja weer op een gele divan zitten. In de loods is o.m. een met geel doek beklede schommel, dondang, behangen met gouden klokjes. De Djindjang Radja wordt weer bewierookt, met reukolie gezalfd, en met rijstkorrels bestrooid, totdat de geest in haar vaart. „Ook de bathins schijnen nu door die geestverrukking aangestoken te worden en stellen zich aan als bezetenen. Ze tieren, rollen zich over de grond, en slaan met armen en beenen".

Als de Djindjang Radja tot kalmte is gebracht, wordt ze „door haar vier staatsdames naar den schommel geleid, waarop zij onder het klingelen der gouden klokjes plaats neemt. Nu worden een voor een de zestien geesten opgeroepen, die met de zaak der visscherij te maken hebben.... Zacht schommelend spreekt nu de Djindjang Radja tegen die onzichtbare geesten, en daar niemand die taal verstaat, vertaalt de bidoe (haar helpster) hetgeen de geesten antwoorden". Elk der geesten geeft een verschillende reden op, waarom de vissen wegblijven, en ze openbaren ook het middel, waardoor de belemmering wordt opgeheven. Eindelijk geeft god Djangi te kennen, dat hij voldaan is, en dan gaat men elkaar in de prauwen bekogelen met pakjes rijst (ketoepat) en gebak. Daarmee is het feest afgelopen, en de Djindjang Radja keert als een gewone vrouw naar haar woning terug.

Schommelen op Java.

Op Java wordt overal door kinderen geschommeld. Allerlei soorten van schommels worden gemaakt, van een enkel touw waaraan men zich vastklemt en heen en weer slingert, tot een keurig ingerichte schommel, waarop men zich op z'n gemak kan wiegen. Daar mijn onderzoek naar bizonderheden zich hoofdzakelijk tot het Malangse op Oost-Java heeft bepaald, vanwaar ik door tussenkomst van den heer S. S. de Vries uit verschillende dessa's inlichtingen heb ontvangen, kan ik alleen vandaar bizonderheden meedelen.

Van deze streek horen we dan, dat bruid en bruigom zich wel eens samen op een schommel zetten en geschommeld worden; waarom dit gedaan wordt, kon men niet zeggen. De tijd waarin men veel schommels ziet, in en bij huis, bij de sawah, is die waarin de rijst aan het uitkomen is. Men zegt dan te schommelen, opdat de aren lang en zwaar zullen zijn, want Sang dewi Seri, de rijstgodin, is verzot op

schommelen. In de oude tijd schommelden ook volwassenen, als ze van adel waren.

Wanneer men voor de eerste maal van de nieuwe rijst eet, mag men deze niet nuttigen terwijl ze nog warm is; men moet de schaal of pot met rijst dampend op de schommel plaatsen om een zegen van Sang dewi Seri te ontvangen. Eerst als de rijst op de schommel is afgekoeld, mag men haar eten. Er bestaat echter geen tijd waarin schommelen verboden is, maar terwijl men de sawahs bewerkt, is er geen gelegenheid voor dit vermaak.

Men zingt bij het schommelen. Soms is het liedje van geen betekenis:

Joen ijoenanta, tiba ra larata, bendjoek sakalapa, d.i. Schommelen, schommelen, als je eraf valt doet het je geen pijn, maar je krijgt een bult (zwelling), zo groot als een kokosnoot.

Willen verliefde jongelui hun genegenheid voor elkaar openbaren, dan zingen ze: Joen bandoel, Djekoetek noenggang djaran, djarane mlajoe ngetan, ditoetoeti bok perawan, sangoene 'mbako idjo, lawas-lawas dadi bodjo. D.i. Schommelen-schommelen. Djekoetek (gefingeerde naam voor degeen die op de schommel zit) rijdt paard, het paard holt naar het Oosten, wordt achterhaald door mevrouw maagd, wier reisvoorraad groene tabak is, op de lange duur wordt zij zijn vrouw.

Schommelen op Bali.

Wat het schommelen op Bali betreft hebben we uitvoerige berichten van Dr. V. E. Korn in zijn beschrijving van „de dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan". Hij vertelt dat onder de aan plechtigheden rijke maanden van het jaar de vijfde uit godsdienstig oogpunt de voornaamste is, „de dan gevierde atji sasih kalima of oesaba sambah (sambahfeesten-serie) is voor de Tngananners van groote beteekenis". „Welke die beteekenis is valt niet met zekerheid vast te stellen. Wel is duidelijk dat men moet denken aan een groot allerzielenfeest". Men heeft de gedachte, dat de meisjes door al de verrichte plechtigheden gereinigd worden, tot de staat gekomen zijn van satija, d.i. vrouwen die haar geliefde in de dood volgen. Haar optreden heet dan ook manoeroen béla. Ze moeten geheel in 't wit gekleed zijn en haar haren los laten hangen. Het doel van dit feest is om alle onreinheid van de streek (lteh djagat) op te heffen (Korn 200). Op de negende dag van de tweede helft van de vijfde maand kleden de maagden zich op haar

fraaist; ze worden dan vergeleken met bidadari, d.i. hemelnimfen. De bedoeling is dus dezelfde als die welke besloten ligt in de boea'- en meraoek-feesten van de Zuid-toradjas en de To Seko. Het voornaamste middel nu om de meisjes tot deze staat van reinheid, we zouden willen zeggen „hemelsheid", te brengen is, dat zij herhaaldelijk door de jongelingen (troena) worden geschommeld.

„In deze maand worden de schommels, anjoenan of pamidang, gebezigd, vertelt Korn (188). Deze groote Turksche schommels vindt men in Kloengkoeng, Karangasem, Noesa Penida en elders als kermisvermaak in verschillende dorpen. In Tnganan vormen ze echter een stuk van de adat en den godsdienst. Van deze anjoenan, die niet gelijk elders zitstoeltjes hebben, worden er vijf opgericht, een voor elke patmon (wijk), en elk bestemd voor acht personen. Dit zijn de anjoenan bandoeng. De beide andere verrijzen voor de balè agoeng (het forum), zijn ingericht voor vier personen en heeten anjoenan djantra. De noordelijke van dit tweetal heet anjoenan sahat (pa sahat is de aanspreektitel door de troena — jongelingen — en dha — maagden — gebezigd tegenover de krama desa — gehuwde burgers). De zuidelijkste heet anjoenan di pakoewon". Jongens en meisjes worden gescheiden, doordat de jongelingen in deze maand gedurende een aantal dagen in hun verzamelhuis of patmon slapen.

In de vroege morgen van de negende dag van de feestmaand zijn de jonge mannen begonnen de pamidang bandoeng op te stellen. Over dit werk wordt drie dagen gedaan, gedurende welke tijd de jongelui door hun palak, d.i. vroegere leden van de jongelingsbond, onthaald worden. Op de 10e en 11e dag worden de anjoenan sahat en de anjoenan di pakoewon opgericht. Op de 12e dag brengen de jonge mannen in de door hen opgerichte schommels de houten ramen aan, waarin de meisjes gaan zitten, wanneer ze rondgedraaid worden (Korn 190).

Wanneer nu de schommels gereed zijn, worden ze gewijd door een offer. Dit offer is de banten komaligi, dat samengesteld is uit bestanddelen van alle gewassen, geschikt in een vierkant houten bakje, in het midden waarvan een lampje staat. Eerst wordt dit offer naar de balè agoeng (forum) gebracht, en vandaar door vijf personen naar de schommels, vijf, voor elk één, dan in de schommel gezet, die daarop door den laagstgezeten troena of jongeling rondgedraaid wordt, driemaal heen en driemaal terug. Is de lamp weer beneden gekomen, dan zet zich de jonge man voor het offer op de mat op de grond, waarna hij met een stukje katoen gedrenkt in de olie van het lampje, de ver-

schillende bestanddelen van het offer bestrijkt, en tenslotte de lamp uitdrukt. Volgens mededeling van den Idjeng is de lamp een voorstelling van de ziel, het driemaal ronddraaien dient om de ziel de marga tiga, de drie wegen die ze bij het vrijkomen van het stoffelijk lichaam na overlijden van den mens kan kiezen, te leren kennen (Korn, 191).

Wanneer de komaligi teruggebracht is. begeven de meisjes zich met haar leidsters naar de verzamelloods der jongelingen om zich door hen te laten schommelen. Voor elke patmon of afdeling worden ze vijfmaal rondgedraaid. „Dit schommelen geschiedt aldus, vertelt Korn. In elk der beide palen waartusschen de as van den molen is bevestigd, klimt een troena, die met den voet telkens een flinken trap geeft op elke spaak waaraan een schommel hangt". Dit is dus de eerste maal, dat de meisjes geschommeld zijn, en van nu afaan beginnen de troena met in hun vergaderloods (patmon) te slapen.

Een belangrijk punt in het feest is dat voor elke vergaderloods der jongelingen vruchtbomen worden geplant, waaronder een pinangboom, een arèn en een kokos. In de middag van dezelfde dag gaan ook alle desavrouwen, fraai uitgedost, in optocht bezoeken afleggen in de drie patmon, en laten zich door de jongelingen schommelen.

Op de 2e dag van de tweede helft der maand kleden de jongelingen zich bizonder fraai aan; ze dragen een kris met het zwart, wit en rood gekleurde koord (bnang tridatoe), en opgerold pisangblad (soebeng) in en bloemen achter het oor. De meisjes komen dan weer naar de patmon, en vragen om geschommeld te worden. In iedere patmon houdt dan, alvorens aan dit verzoek voldaan wordt, een troena een toespraak, waarbij hij een spaak van de schommel vasthoudt. Hij brengt de regelen van het ganse feest, de oesaba sembah, in herinnering.

Het feest is een aaneenschakeling van allerlei plechtigheden: optochten, dansen, wassingen, offeranden, maaltijden. Al deze handelingen worden afgewisseld door het schommelen van de meisjes, en dit gaat zo voort tot het eind van het feest, d.i. op de eerste dag van de zesde maand.

Een paar handelingen op het feest dienen nog vermeld te worden, teneinde de betekenis ervan te kunnen bepalen. In de tweede helft van de maand nam. heeft herhaaldelijk stelen van vlees, afkomstig van de geslachte dieren, plaats. De troena stelen het uit de balé agoeng, en dan wordt het weer teruggestolen door de pangloedoehan, d.z. zij die nog niet lang geleden gehuwd zijn. Telkens worden de

dieven vervolgd, en als ze gepakt worden, naar de verzamelplaats der jongelingen of naar de balé agoeng gebracht.

„Van de gevangenen (bebandan) worden de twee jongste troena in de balé agoeng en de twee jongste pangloedoehan in de tmoe klod gekneveld met vleeschbanden om armen en hals; zij krijgen een stroowisch om het voorhoofd, een kleedje van pisangbladeren aan, een karbouwenstaart achter in den gordel, een stuk karbouwenhuid als baard om de kin en een karbouwenpenis met twee varkensblazen als afzichtelijk groot scrotum tusschen de beenen. Als kris dragen ze op stokjes geregen stukjes vleesch. Zóó toegetakeld worden ze door het dorp gevoerd". Dan worden ze naar het vergaderhuis (soebak) der meisjes gebracht, waar ze om djadjan bedelen. Ze worden rijkelijk op koekjes onthaald, keren terug naar de patmon en de balé agoeng, en gaan dan naar huis; de vleeskledij mogen ze houden (Korn, 199).

Het tweede dat vermeld moet worden is de prang pandan, het vechten met pandan-bladeren, het gboeg of maèndé. Dit heeft plaats op de 7e dag van de tweede helft der feestmaand. In de morgen worden verscheiden tempels gereinigd, waar men bidt, en dan heeft in de middag het gevecht plaats.

„Voor dit gboeg zijn de mannen en jongelieden uit Ngis verplicht over te komen. Zij worden uitgedaagd tot een tweegevecht, waarbij een jonge man van Tnganan, gewapend met een schild (èndé of presian) en een bundel gedoornde pandanbladeren, tandakkend en onder hoongebrul te kennen geeft, dat hij bereid is den strijd aan te binden met een geschikt tegenstander. Dan treedt, terwijl de slonding een opwindende muziek laat horen, een jonge man uit Ngis te voorschijn, die zich ook voorziet van een schild en pandanbladeren, en door het volbrengen van eenige bevallige danspassen te kennen geeft, dat hij de uitdaging aanneemt. Wordt hij een niet te zwaar tegenstander geoordeeld, dan gaat het tweegevecht door en probeeren beide jonge kerels elkaar de huid open te halen met de gedoornde bladeren (nganggèt anggèt), waarbij de aanvallen met het schild afgeweerd dienen te worden. Acht de uitdager den tegenstander een te zware partij, dan kan hij zich zonder schaamte terugtrekken en neemt een dessagenoot van zwaarder gewicht zijn schild en wapen over. Wie den eersten haal toebrengt heeft den strijd gewonnen en keert met triomfantelijk gezicht en sierlijk dansend den overwonnen strijder den rug toe..... Afgezien van de bloedende schrammen, waaruit men onverwijld de dorentjes gaat peuteren en die met een gele pastei

worden bestreken, maakt deze strijd een vroolijken indruk en het publiek leeft dan ook juichend mee" (Korn, 201).

Schommelen in 't oostelijk deel van de Archipel.

Ofschoon het in de literatuur niet opzettelijk vermeld wordt, mogen we toch aannemen, dat schommelen althans als vermaak van kinderen op de kleine Soenda-eilanden en in de Molukken bekend is. De meeste woordenlijsten van de daar gesproken talen geven woorden op voor „schommel" en „schommelen". Door eigen onderzoek kwam ik te weten, dat een schommel van touw of rotan op Rote leleoek heet, en wanneer men hiervoor een afhangende boomtak bezigt, aan welks uiteinde men zich vastklampt om zich zó heen en weer te schommelen, heet dit boboik. Schommelen wordt alleen door kinderen gedaan. Op een schommel zetten zich soms twee of drie kinderen tegelijk. De heer Ngefak deelde mij mede, dat men onder het schommelen zingt: Lèlèoe doko, temoe te mai; lèlèoe doko, boso pesi, boso monoe „Sprinkhaan-schommel (d.i. schommel die het vermogen heeft in de hoogte te springen als een sprinkhaan), heen en weer; sprinkhaan-schommel, glijd er niet af, val niet op de grond". Ook bij het schommelen aan een boomtak zingt men: Boboi beba lati dèlè lama koka. Boboi beba tona oefa tasi pena, wat vrij vertaald betekent: Schommelen als zittende op een bladschede van een palm, en als een prauw die op het schuim der golven zonder ophouden op en neer gaat.

Van een schommel wordt melding gemaakt in de folklore van Rote. Men vertelt namelijk, dat ziekten en kwalen op een schommel liggen, die in de hemel heen en weer bewogen wordt; nu en dan valt een ziekte van de schommel af; de bewoners van de streek waar de ziekte neerkomt, worden dan krank.

Omtrent de Rokka's van Midden-Timor hebben wij de volgende mededeling: „Bij de geboorte van het eerste kind geeft men na twee dagen het géoe-noeké-feest, waarbij een of meer varkens worden geslacht. Géoe noeké wil zeggen de deurpost, noeké, wiegen, dit is een handeling die de moeder moet verrichten, alvorens na haar bevalling het huis te mogen verlaten, en deze gaat soms met een feest gepaard" (v. Staveren, 144). Nadere toelichting hoe dit toegaat, wordt niet gegeven.

Zelfs bij de Papoeas op Nieuw-Guinea vinden wij een voorbeeld van ritueel schommelen. Van de Kai-papoeas in het voormalig Duits

Nieuw-Guinea vertelt Keysser: „Von Bedeutung für ein gedeihliches Wachstum der Feldfrüchte sind nach Meinung der Eingebornen verschiedene Spiele, die deshalb nur in den Zeit nach der Feldbestellung gespielt werden dürfen. So soll das Schaukeln an einem langen spanischen Rohr, welches man an einem Baumast befestigt, von guten Einfluss auf die frisch gepflanzten Jams sein. Geschaukelt wird deshalb von alt und jung, von Mann und Weib. Keiner, der ein Interesse an dem Gedeihen seiner Saat im Feld hat, lässt die Schaukel unbenutzt. Beim Hin- und Herschwingen singt man Schaukellieder. Dieselben enthalten vielfach nur die Namen der ausgepflanzten Jams und den in verschiedenen Abarten wiederholten, fröhlichen Enteruf: „Ich habe eine schöne Frucht gefunden!" Beim Abspringen von der Schaukel stösst man den Ruf aus: „Kukulili!" Durch Rufen ihres Namens will man die Keime der Jams aus dem Erdboden herausziehen" (Neuhauss III, 125).

Schommelen in Annam.

Tenslotte moeten wij nog even buiten de Indische Archipel gaan, en wel naar Annam. Ook hier treffen wij het schommelen aan, wel is waar geheel als spel, maar uit de trekken, die eraan verbonden zijn, blijkt duidelijk, dat het een dieperen zin heeft dan alleen als spel. Nguyen van Huyen beschrijft nam. enkele spelen, waardoor de jongelui van beide geslachten nader met elkaar in aanraking komen. Deze spelen worden gehouden bij gelegenheid van feesten, die in de lente en in de herfst plaats hebben. Het toneel van deze spelen is het grote dorpsplein. Ieder mag er bij tegenwoordig zijn. Bij alle spelen komen een man en een vrouw te pas, die tegenover elkaar staan; meestal zijn ze ongehuwd.

Onder deze spelen nu wordt ook het schommelen genoemd, dat in de landstaal „Du dôi" heet. De Schrijver geeft er de volgende beschrijving van: „Le „Du dôi" consiste en une balançoire montée sur quatre piquets de bambou réunis en pyramide. Au sommet de la pyramide est attachée une barre portant des primes consistant en souliers, serviettes, sapèques, eventails, soie, etc. Un couple, un homme et une femme, est demandé par le gardien du jeu; ce gardien est nommé par le domité des fêtes. Un homme s'avance dans l'enceinte de la balançoire. On crie: une femme! une femme! Parfois le jeune homme fait un petit discours ou récite quelques vers demandant une compagne pour aller se promener comme des immortels.

Après quelques hésitations, une femme s'avance. On a ainsi un couple. Ils se balancent debout sur le plateau, face à face, tout en chantant ensemble un couplet connu, ou bien en s'interrogeant, l'un l'autre, comme dans les fêtes des chants alternés. Il faut que la balançoire monte, monte toujours, jusqu'à ce que la femme ou l'homme puisse atteindre l'un des objects. Chacun d'eux ne peut prendre qu'un seul object. Si le couple reste trop longtemps sur l'escarpolette sans pouvoir arracher un object, il est expulsé par le gardien. Mais s'il chante bien, on l'autorise à y rester plus longtemps. Dans le cas où il est expulsé, il pourra recommencer après avoir laissé passer quelques autres couples. Le jeu continue jusqu'à ce qu'il ne reste plus aucun object sur la barre. Il y a des endroits où l'on ne donne des primes qu'à ceux qui chantent bien en se balançant sur l'escarpolette. Il y a où l'on ne donne aucune prime. Les autorités ne font que dresser plusieurs balançoires sur plusieurs places publiques. Sans enjeu, les couples chantent aussi longtemps, gaiement" (Nguyen van Huyen, p. 208, 209).

Schommelen in de mythe.

Schommelen komt in een mythe voor, die over heel de Archipel bekend is. Het is het verhaal van de schoone prinses die door haar jaloerse zusters op zulk een wijze geschommeld wordt, dat zij in zee valt, en daarin verdwijnt. Voor Midden-Celebes tekende ik het op onder de To Rampi' en de To Tobakoe. Voor Java kreeg ik de lezing zoals die in het Malangse bestaat. Loeb (99—101) geeft het verhaal op Mentawai, en Schwartz (67—69) voor de Minahasa. Ik geef de vijf lezingen hier in 't kort weer om de verschillen erin te doen uitkomen.

In Rampi' luidt het verhaal aldus: In de oude tijd was er een meisje dat zeer geliefd werd door haar ouders. Dezen stonden haar niet toe buitenshuis te komen. Dit meisje werd genoemd: ana' nilĕlea „het kind dat goed wordt verzorgd". Deze lieden woonden te Lowa. Op een goede dag kwam het meisje op de voorgalerij van het huis en ging daar schommelen. Toen kwam daar een slechte vrouw, die buiten het dorp woonde, en de naam droeg van Tohanĕneka. Deze vrouw gaf de schommel zo'n harde zet, dat het meisje weggeslingerd werd naar Tokoroniho, een plek in de Leboni-rivier, waar deze een grote bocht maakt en een draaikolk vormt, stroomaf van het dorp Bone. Het meisje ging dadelijk in het diepe water onder. Eerst de

volgende morgen vonden de mensen, die haar waren gaan zoeken, haar. Ze bevond zich toen niet meer in 't water, maar ze zat op de kant; ze maakte garen van boomschors en pruimde bladeren van de poromama (een plant waarvan de onwelriekende bladeren gepruimd worden, dadelijk na het uitslaan der tanden bij de meisjes). Ze had zoveel boomschors en poromama-bladeren bijeen, dat het een bergje geworden was, dat tot op de huidige dag de naam draagt van Biri poromama „poromama-berg". Het meisje werd naar Lowa teruggebracht, en daar maakte men een feest voor haar terugkeer.

In Towoeloe, een dorp in Tobakoe van de Koro-groep der West-toradjas hoorde ik het volgende: Een ouderloos echtpaar verlangt naar een kind, „al hadde het slechts de gedaante van een varken". Ze krijgen er een, dat slechts de kop van een varken is, en daarom Woo Wawoe „varkenskop" genoemd wordt. Deze Woo Wawoe huwt met de zevende dochter van den vorst. Zijn vrouw heeft daarover heel wat te horen van haar zes zusters, die het een schande vinden een varkenskop tot zwager te hebben. Als de zwager later in een schonen prins veranderd is, trachten zijn schoonzusters hem te verleiden, maar hij wil alleen iets van zijn vrouw weten. — Eens zei Woo Wawoe tot zijn vrouw: „Ik ga voor tweemaal zeven dagen op reis, zorg ervoor dat je zusters je geen kwaad doen. Hier heb je een pinangnoot en een ei, die zullen je beschermen". Toen hij was heengegaan, liet zijn vrouw zich overhalen om met haar zusters te gaan schommelen. De schommel waarop ze plaats nam, was van rotan, maar deze was half doorgekapt. Toen ze erop gezeten was, gaven de zusters de schommel een flinke zet, zodat de rotan brak en de vrouw in zee viel, en tot op de bodem neerzonk. Maar op hetzelfde ogenblik schoot de pinangnoot op tot een hoge boom, en het ei brak, en er kwam een haan uit, die op de top van de pinangboom naar boven gevoerd werd. Na veertien dagen keerde Woo Wawoe in zijn schip naar huis terug. De haan kraaide hem uit de verte toe: „Kukeleku! Je vrouw ligt dood op de bodem van de zee". Toen haastte Woo Wawoe zich naar het strand. De schoonzusters stelden weer alles in 't werk om hem te verleiden, maar hij wilde niets van haar weten. Hij nam zeven flessen olie, en ging op de pinangboom zitten. Deze schrompelde ineen tot op de bodem van de zee. Daar vond Woo Wawoe zijn vrouw; hij maakte haar met de olie weer levend, en ze was weer even mooi als tevoren. Nu keerde hij met haar naar huis terug en joeg zijn schoonzusters de deur uit.

Van Oost-Java werd mij het verhaal meegedeeld door den heer

Arban Mariatin, toenmaals onderwijzer te Melaten: Er waren drie prinsessen van Mesir (Egypte), die gewend waren aan de oever van de zee te schommelen. Ze heetten Gading, Kenanga en Melati, alle namen van bloemen. Gading en Kenanga hielden niet van Melati, omdat zij de fijnste en de mooiste van haar drieën was; daarbij de zachtmoedigste en bescheidenste, en de eerbiedigste tegenover oude mensen. Daarom kwamen veel prinsen naar haar hand dingen. Op zekere dag haalden de zusters Melati over om mee te gaan schommelen aan de oever van de zee. Ze schommelden beurt om beurt. Toen Melati geschommeld werd, zongen de zusters: „Schommelen, schommelen, Bok Melati wordt tot midden in de zee geschommeld". Tegelijkertijd gaven ze de schommel een hevige zet, zodat Melati eraf schoot, in zee viel, en daarin verdween. Toen zag men een duif uit de zee opwaarts vliegen: dewi Melati was een vogel geworden. Deze volgde altijd Gading en Kenanga. En wanneer een prins om de hand van een harer kwam vragen, zong de vogel: „Doedoe ikoe, dekoekoe doedoe ikoe, karo demen padoe, dekoekoe-koe-koe", d.i. „háár niet, dekoekoe (koekeroe), háár niet, want ze houdt van ruzie" (vert. van Prof. Berg).

Op Mentawai bevalt een vrouw van een kat. De moeder vraagt voor het dier een van de drie zusters ten huwelijk; alleen de jongste verklaart zich hiertoe bereid. Als de kat zich in een schonen jongeling veranderd heeft, zijn de zusters jaloers. Toen Kat op een morgen uit vissen ging, waarschuwde hij zijn vrouw om niet met haar zusters te gaan schommelen. Ze deed het toch, en toen ze aan het schommelen was, brak het touw en viel ze in het water. Ze kwam op een verlaten eiland terecht, waar ze door haar toverkracht haar huis en haar huisraad bij zich liet komen, en ze ging koken. Kat was in zee aan 't vissen. Hij zag de rook van het haardvuur en hij begreep dadelijk, dat dit zijn vrouw was. Hij ging erheen en bracht zijn vrouw naar huis terug. Hij verborg haar onder een zonnehoed (turok) toen hij aan land kwam, zodat de zusters haar niet konden zien. Thuisgekomen verbood Kat de zusters ooit meer in zijn huis te komen (Loeb, 99—101).

Het verhaal in de Minahassa luidt aldus (Schwartz, 67—69): Een ouderpaar krijgt een zoon, die niet meer dan een stomp is, Si Koesei, een mensengedaante zonder armen en benen. Deze laat zich naar den koning brengen, en vraagt hem een zijner negen dochters ten huwelijk. De ouderen weigeren allen den Stomp tot man te nemen; alleen de jongste stemt toe in het huwelijk. Wanneer dan later het „Stompje"

zich in een schonen jongeling ontpopt en het jonge paar zich in weelde baadt, zijn de zusters jaloers. Als de Stomp dan eens op reis is gegaan, „maakten hare acht zusters met elkaar een geheime afspraak tegen zijn vrouw, dat zij door haar in 't ongeluk zou gestort worden, omdat zij haar benijdden, dewijl zij door den Stomp was gehuwd. Daarom noodigden hare oudere zusters de Vrouw van Stomp uit en zij gingen schommelen op een schommel aan den oever der zee. Naar hare afspraak zouden zij de jongste, als deze aan het schommelen was, met kracht in zee duwen, en zoo zou zij verdrinken. Toen zij dan gingen schommelen, ging de oudste het eerst en de anderen volgden haar op, tot aan de jongste toe. Toen de Jongste schommelde, duwden ze haar met kracht naar de zee, zoodat zij om genade smeekte, maar ze duwden haar des te krachtiger. Aldus werd de vrouw van den Stomp naar een eiland toe geslingerd, dat niet door menschen bewoond was". Het vervolg is dan weer, dat haar man haar vindt, naar huis brengt, en de zusters voor haar wandaad straft.

Bij de Oost-toradjas heb ik dit verhaal niet gevonden. We hebben hier klaarblijkelijk met een maanmythe te doen. De smalle sikkel van de bijna verdwenen maan is de schommel, waarmee de prinses in zee wordt geslingerd. In Voor-Indië komt de schommel nog voor in verband met de maan. Prof. J. Ph. Vogel te Leiden maakte mij opmerkzaam op een plaats in Annual Report of the archaeological Survey of India for the year 1903—4, waar Dr. Theodoor Bloch op bl. 125 zegt: „The great festival of the vernal fullmoon on Phālguna, the modern Holi, is still called dōl-jātrā or „swing-festival" in Bengal".

Samenvatting.

Nu we alle beschikbare gegevens over schommelen in de Indische Archipel bijeengebracht hebben, kunnen we nagaan wat de bedoeling daarvan moet geweest zijn. Daartoe moeten we eerst het karakter bepalen van die feesten, waar het schommelen een belangrijk deel van de plechtigheden uitmaakt. Deze feesten zijn het merahoeng en ma'boea' van Pada-Seko en het oesaba sambah[1]) van Bali. Het verloop van deze feesten bewijst, dat we hier te doen hebben met „stamfeesten". Van het stamfeest op Midden-Celebes heb ik, naar ik meen, aangetoond, dat de bedoeling daarvan is de hemel (als luchtruim, uit-

[1]) Sambah, Jav. sembah, vinden wij bij de Oost-toradjas terug in mesomba, monjomba, waarmee speciaal bedoeld wordt het aanroepen van den Hemelheer bij gelegenheid van het stamfeest (Kruyt 2, 556).

spansel) met zijn licht, leven en kracht op aarde te brengen, of wil men: de aarde met haar mensen, huisdieren en gewassen in de hemel te brengen; in elk geval een innig verband te bewerkstelligen tussen het middenrijk (de aarde) en het hemelrijk.

We zien in Pada-Seko en op Bali, dat van de meisjes en vrouwen veel werk wordt gemaakt. Van haar toch hangt het af, of de stam in aantal zal toenemen. Zij vooral zijn het die in nauwe aanraking gebracht moeten worden met het leven van de hemel. In de beschrijving van het stamfeest op Midden-Celebes, heb ik aangetoond, dat in vele streken de naam van het feest „opklimmen", n.l. naar de hemel, betekent. Deze gedachte wordt gerealiseerd door de te wijden vrouwen en meisjes op een verhoging te doen verblijven; ze mogen geen contact hebben met de aarde, en daarom worden ze gedragen, of ze gaan over planken, bladeren of boomstammen, die op de grond zijn gelegd. We behoeven er dunkt mij niet aan te twijfelen, of het schommelen is mede een poging om de gedachte te verwerkelijken, dat de meisjes en vrouwen opstijgen naar de hemel om vandaar kracht, gezondheid, voorspoed te halen (verg. Kruyt 2, 579—581; 583—587).

De waringin waaraan de schommel hangt.

Er zijn nog meer aanwijzingen, die dit vermoeden bevestigen. In de verzamelde berichten lezen we herhaaldelijk, dat de schommel aan een waringinboom moet worden vastgemaakt, of dat men aan de afhangende wortels van deze boom slingert. De Koeboes hebben een nagemaakte waringin bij hun schommelplechtigheid.[1]) In meergenoemd opstel over het stamfeest op Midden-Celebes heb ik verteld welk een grote rol de waringin bij deze gelegenheid onder de Zuidtoradjas speelt: men maakt een platform in de takken van de boom, en daar verblijft men enige nachten, alsof men in de hemel ware (Kruyt 2, 561—563).

Om het „hemelse" karakter van de waringin nog meer te doen kennen, wil ik hier meedelen, wat bij de West-toradjas omtrent het geloof in deze boom bestaat. Bij dit volk had ik gelegenheid een en

[1]) Van Dongen (1, 277—78) zegt: „Wellicht stelt de bamboestok een bringin (waringin), een heiligen boom, d.i. een mensch, voor, met zijn 7 hoofdlichaamsdeelen, nl. het hoofd, de beide armen, de romp boven het middel, de andere helft van de romp en de beide beenen, waaraan tot afwering van kwade geesten de stekelijke versiering is bevestigd, en tot attractie van de te genezen ziel allerlei bloemen". — Deze „verklaring" is op zichzelf gezocht, en in verband met de betekenis die de waringin bij zulke gelegenheden heeft, overbodig.

ander zelf te onderzoeken. Ik twijfel er niet aan, of veel van het hieronder vermelde leeft ook bij andere volken in Indië.

In de eerste plaats herinner ik eraan, dat een veel verbreid geloof is, dat de maanvlek een waringin voorstelt. De West-toradjas zeggen, dat alle waringins op aarde afkomstig zijn van een tak van de maanwaringin. De vruchten van die hemelse boom zijn rijstkorrels en kralen; toen nu een tak ervan afbrak, werden rijstkorrels en kralen op de aarde gestrooid. Bij de verhalen, die vertellen hoe de mensen aan rijst zijn gekomen, zijn er ook die zeggen, dat enige (meestal zeven) aren in een waringin werden gevonden. In Tobakoe van de Koro-groep laat de bevolking zich van de maan-waringin afstammen.

Herhaaldelijk worden offers voor de geesten in de lucht bestemd, aan de voet van een waringin neergelegd; ook gewijde of te wijden voorwerpen worden er een poos lang neergezet. Dit deed men in 't landschap Bada' o.m. met de riddertekens, die de mannen kregen bij het koppensnellersfeest, wanneer ze een mens verslagen hadden. De tekens moesten in aanraking gebracht worden met de hemel om ze levensvatbaar en krachtig te maken.

Een rechtstreekse aanwijzing, dat de waringin gedacht wordt als de weg tussen hemel en aarde vinden we in de verhalen van het volgende type: Een man of een vrouw huwt met een vrouw of een man, die uit de hemel is neergedaald. Op een goede dag krijgt het echtpaar twist, en de hemelling keert boos naar het uitspansel terug. De echtgenoot wil de(n) ander volgen, en hij (zij) gaat daartoe op de top van een waringin zitten, die snel in de hoogte groeit, en zo de aardbewoner in de hemel brengt.

Deze gedachte heeft vermoedelijk ook aanleiding gegeven tot de gewoonte, die bij enige West-toradja-stammen bestaat om op het graf van een overledene een waringintak te planten. Deze waringin moet de levensgeest van de gestorvene naar de hemel terugbrengen, vanwaar hij afkomstig is, terwijl de dodenziel naar het schimmenland onder de aarde gaat.

De waringin als overbrenger van leven en gezondheid spreekt ook uit de gewoonte om aan de kwast waarmee bij verschillende gelegenheden levenswater gesprenkeld wordt, takjes en bladeren van deze boom toe te voegen.

Talrijk zijn de verhalen van mannen die onder een waringin rusten, en uit de boom een stem horen, die hen uitnodigt op te klimmen. Ze kijken op en zien niets bizonders. Dan valt een sirihpruim naar beneden en de stem zegt: „Wrijf uw ogen daarmee in". Als de man dit

gedaan heeft, ziet hij in de boom een schitterende woning. Hij klimt naar boven en bevindt zich dan in het gezin van een lucht- of hemelgeest. Als regel huwt hij dan ook met een van de dochters des huizes.

De geest van de waringin maakt de mensen bekend met het genezingswerk der sjamanen, hoe deze middelaars tussen hemel en aarde leven en gezondheid voor hun zieken uit het luchtruim halen. Bij de opleiding en wijding van sjamanen in het landschap Bada' moeten de novieten herhaaldelijk offers neerleggen aan de voet van waringinbomen, waarbij duidelijk uitkomt, dat deze niet bestemd zijn voor een geest die in de boom woont, maar deze offers worden via de boom naar de leven en gezondheid gevende geesten van de lucht gebracht. Zo ook bijv. de offers die bestemd zijn voor het sterrenbeeld Haan (een combinatie van Pleiaden, Gordel van Orion en Sirius), waaraan een overwegende invloed wordt toegekend op het gedijen van de rijst.

Uit het bovenstaande blijkt dunkt mij duidelijk, dat de waringin zijn heiligheid in de eerste plaats ontleend heeft aan de omstandigheid dat hij de hemelboom is, de representant hier op aarde van het rijk van licht en leven in de lucht. En daarom is het alleszins verklaarbaar, waarom men de schommel, waarin men zich naar het rijk in de lucht opheft, aan een waringin hangt. Eerst toen men dit niet meer verstond, is als reden voor de heiligheid op de voorgrond getreden een machtige en gevreesde geest, zoals men zich die in elke grote boom voorstelt te wonen.

De plek waar het feest plaats heeft.

De hemel die men zich op aarde voorstelt te maken is bij de To Seko de woning van het stamhoofd, op Bali de bale agoeng, de hoofdtempel, het forum. Om deze gebouwen heen worden de schommels opgericht, als zovele ladders om de hemel te beklimmen. Dat we hier werkelijk aan een kosmischen hemel hebben te denken blijkt uit het aantal schommels op Bali: vijf, voor elke windstreek één, en één in 't midden, het zenith. Korn deelt geen verdere bizonderheden mede van de versiering van de bale agoeng bij gelegenheid van de oesaba sambah. Vermoedelijk zou daaruit nog een en ander zijn op te maken voor de identificering van dit gebouw met de hemel.

Heel sterk komt dit uit bij de beschreven plechtigheid in Bengkalis. Hier is als hemel een loods gebouwd. De vier metgezellen van de hoofdpersoon, de Djindjang Radja, stellen de vier windstreken voor: ze gaan in de vier hoeken van de loods staan, en daar mag niemand

tot hen komen; een zwakke voorstelling van de oneindigheid des hemels. Het getal vier en zijn veelvouden, waarmee de kosmos wordt voorgesteld, speelt bij deze gelegenheid een grote rol. Deze hemel is vol licht, want alles wat erin is aangebracht, moet geel zijn, de kleur van het licht. In de Djindjang Radja, die geschommeld wordt, hebben we de verpersoonlijking van het „vrouwendom" te zien, die schommelend naar de hemel gaat, en vandaar allerlei zegeningen meebrengt.

Ook in het beschreven feest aan het hof van Koetei is duidelijk het stamfeest te herkennen. Wanneer de beschrijver zegt, dat „the object of this was to drive satan away", kan dit alleen slaan op het indirecte gevolg van de plechtigheid. Het directe is gezondheid en kracht uit de hemel te halen. De zich voortbewegende sterrenwereld wordt voorgesteld door de seriding, de bos jonge arèn- en pinangbladeren moeten, zoals wij uit het stamfeest op Midden-Celebes gezien hebben, de zonnestralen voorstellen. De bos bladeren draait, en de sjamanen draaien met de hemellichamen mee. En als ze moe zijn, benaderen ze de hemel door middel van schommelen. Het schieten met pijlen waarop brandende kaarsjes (in Bocks verhaal) kan wel niet anders betekenen, dan het neerschieten der levenwekkende zonnestralen op de aarde.

De bedoeling van het schommelen.

Door het schommelen worden de zegeningen des hemels gehaald. Deze gedachte wordt wel heel duidelijk gerealiseerd in hetgeen we van Annam vernamen. Daar wordt als doel van het schommelen gesteld het bereiken van een verzameling geschenken, die in een stellage zijn opgehangen. Elke schommelaar mag één van deze voorwerpen grijpen, en zich toeëigenen. Meer algemeen wordt uitdelen van hemelse gaven gedemonstreerd in het bekogelen van elkaar met pakjes rijst en gebak, zoals we dit van Bengkalis hebben gezien. Dit werpen met etenswaren komt bij verschillende plechtigheden in Indonesië voor, waarbij niet geschommeld wordt; we hebben daarin steeds te zien het uitstorten van de goede gaven des hemels. Bij de Koeboes zullen de eetwaren, die op de weegschaal-schommel worden gelegd, bedoeld zijn als de zichtbare zegen des hemels; dit blijkt vooral dan als slechts één persoon wordt geschommeld.

De beschreven feesten der To Seko, der Tngananners op Bali, en vermoedelijk ook dat ten paleize van den Sultan van Koetei, hebben de bedoeling om niet alleen de gezondheid en de vruchtbaarheid van de mensen te bevorderen, maar ook om de veestapel te doen toenemen,

en de gewassen te doen gedijen. Heel duidelijk is dit te zien op het feest in Tnganan. Het eerste dat op de schommel wordt geplaatst is een bak, waarin alle voor den mens nuttige gewassen geschikt zijn. Deze bak, de komaligi, wordt door de schommel naar de hemel gevoerd om gezegend te worden, en versterkt daaruit terug te keren. Op dit feest worden voor de vergaderloods der jongelingen allerlei vruchtbomen geplant, en daartussen wordt geofferd. De bedoeling kan wel niet anders zijn, dan door deze plechtigheid te bewerken, dat aan de vruchtbomen nieuw leven wordt toegevoerd, opdat ze rijkelijk vrucht dragen zullen. De veestapel wordt bedacht in het voornaamste dier ervan, de karbouw. Het beschreven rituele stelen van buffelvlees moet te kennen geven de overvloed van vlees die er zal zijn; het behangen der beide jongens met buffelvlees en de geslachtsdeelen van deze dieren is wel niet anders op te vatten dan als een middel om de vruchtbaarheid der dieren te bevorderen, opdat ze veel jongen zullen werpen.

Hoofdzaak op het feest blijft de mens. Alle handelingen op het feest moeten dienen om de jonge mensen, die later met elkaar zullen huwen, en nakroost zullen voortbrengen, daartoe te sterken en geschikt te maken. De meisjes gaan deze zegen zelf op de schommel in de hemel halen.

Wanneer we nu de bedoeling van de overige plechtigheden nagaan, zien we dat deze niet van zo algemene aard zijn als de pas besproken drie feesten. Schommelen wordt bij verscheiden volken gedaan voor een bepaald onderdeel van de voorspoed der mensen. Het is begrijpelijk, dat de natuurmens zijn hoogste geluk ziet in een welgeslaagde rijstoogst. Zo zien we dan, dat onder enkele Toradja-stammen en Dajak-volken het schommelen in 't bizonder wordt toegepast om een zegen voor de rijst uit de hemel te verwerven. Die zegen stellen de Dajaks zich in tastbare vorm voor, wanneer onder de opwinding van het schommelen kleine steentjes, bosjes haar en rijstkorrels op de grond vallen, en zorgvuldig door de feestgangers worden opgeraapt. Met de steentjes en het haar zijn de geconcentreerde gezondheid en levenskracht der mensen bedoeld; de rijstkorrels zijn de „ziel" van het gewas, die de oogst doet gelukken.

De liederen of litanieën, die op de schommel worden gezongen, beschrijven alle een schitterend geslaagde oogst, als een profetie, hoe de nieuwe oogst zal zijn. Ook bij de Boeginezen moet de voornaamste bedoeling van de schommelfeesten zijn een zegen voor het gewas uit de hemel te halen. Maar duidelijk is daarmee de wens verbonden om

de vruchtbaarheid der mensen te beïnvloeden. Trouwens men scheidt in Indonesië de vruchtbaarheid van mens, dier en plant niet van elkaar; de een staat in nauw verband met de ander; de hemelzegen beinvloedt alles wat leeft op aarde.

We hebben tot nu toe gezien, en we zullen dit ook voor het vervolg opmerken, dat het schommelen een rituele handeling is, een voorstelling van het halen van de zegen uit het rijk van licht en leven. Maar daarnaast treedt ten opzichte van de rijstbouw ook een magisch element aan de dag. We lezen toch van enkele Toradja-stammen, van de Karo-bataks en van de Javanen, dat daar bij voorkeur geschommeld wordt in de tijd dat de vrucht van de rijst aan het uitkomen is, en men hoopt door het schommelen de aar lang en zwaar te maken. Ik geloof niet, dat we hier een kwestie hebben van twee stadia van denken, waarvan we zouden kunnen zeggen, dat het ene ouder zou moeten zijn dan het andere. Herhaaldelijk komt het voor, dat aan dezelfde handelingen zowel een godsdienstige als een magische zin gehecht wordt. Ook hierin is het een nauwelijks van het ander te scheiden. De zegen des hemels waarop gehoopt wordt, openbaart zich in lange zware aren. Daar waar de nadruk meer valt op de gave des hemels, is het schommelen middel om die gave deelachtig te worden; denkt de mens meer in dynamistische richting, dan zal hij in het schommelen het magisch beïnvloeden van het gewas aanvoelen. Een in hoofdzaak magische bedoeling heeft ook het schommelen bij de Kai-papoeas; ook hier moet het schommelen dienen om de knollen groter te doen worden, waartoe ook moet dienen het roepen met name van de gewassen.

Sommige plechtigheden waarbij geschommeld wordt, dienen uitsluitend tot versterking van de mens. Deze gedachte komt vooral tot uiting in het schommelen van moeder en zuigeling. Dat dit schommelen inderdaad bedoeld is om het kind in de hemel te brengen teneinde het te doen delen in de ongestoorde gezondheid en het krachtige leven, die daar te vinden zijn, blijkt uit het hele verhaal ervan in het Boeginese heldenepos, de La Galigo. Dit schommelen van kleine kinderen vinden we bij de Karo-bataks. Dat het versterken van de nog zwakke zuigeling de bedoeling van het schommelen op de weegschaal der Koeboes is, mogen we opmaken uit de omstandigheid, dat Van Hasselt zag, dat een moeder zich met een zuigeling zat te schommelen, en dat Schebesta het schommelen zag toegepast bij een ziek kind. Het schommelen op de weegschaal van volwassenen, wanneer dezen voor de eerste maal in het huwelijk treden, zullen we dus hebben op te vatten als een uitgesteld schommelen van de zuigeling. Dit

blijkt ook uit hetgeen de menschen er zelf van vertellen, nl. dat de malim (doekoen) bij deze gelegenheid zijn loon ontvangt voor hetgeen hij gedaan heeft om bruid of (en) bruidegom gezondheid en kracht bij te brengen, toen ze nog kinderen waren. In dit licht gezien wint het vermoeden aan waarschijnlijkheid, dat de etenswaren die op de weegschaal worden gelegd om hem in evenwicht te brengen, de zichtbare zegeningen uit de hemel zijn. Wanneer van Dongen als verklaring van dit schommelen opgeeft, dat het moet dienen om het paar een gelukkig leven deelachtig te doen worden, dan is dit zeker juist (Van Dongen 1, 285). Minder juist acht ik het, dat het wegen en schommelen van moeder en kind, dat Schebesta noemt, zou zijn het nemen van „een proef op de som", teneinde te weten of de ziekte veroorzakende krachten tevreden zijn met het offer dat op de andere schaal gelegd is, en zij dus zullen aflaten het kind verder te kwellen. Van Dongen heeft de nadruk op het wegen gelegd, waartoe aanleiding is door de naam timbang „wegen", die de Koeboes zelf aan deze plechtigheid geven. Het is echter een gewoon verschijnsel, dat een feest aangeduid wordt met de naam van een onderdeel ervan, en vaak nog een onbelangrijk onderdeel. Hoe de Koeboes ertoe gekomen kunnen zijn om van de schommel „een soort weegschaal" te maken komt beneden nog ter sprake.

De schommel gaat over in de wieg.

Een gevolg van de gewoonte om de zuigeling te schommelen teneinde hem de hemelse gaven van gezondheid en kracht deelachtig te doen worden, is het gebruik van de wieg. De gewoonte om een zuigeling in een opgehangen saroeng te leggen en het daarin wat heen en weer te schommelen om het in slaap te krijgen is algemeen in de Archipel. Maar het gebruik van een wieg, d.i. een bak die aan vier touwen in de hoeken aan een veerkrachtige lat wordt opgehangen, en daaraan op en neer wordt bewogen, is niet algemeen. Van vele Dajakstammen in Nederlands Borneo wordt verteld, dat ze geen wieg hebben; de zuigeling brengt het grootste deel van zijn leven door in de bah anak, het draagbakje (Elshout, 198). Bij de Dajakstammen onder wie Nieuwenhuis reisde, kent men de wieg niet; het kind wordt wel in een opgehangen saroeng gelegd (Nieuwenhuis I, 62). Van al deze stammen wordt ook niet het rituele schommelen vermeld. Van de Doesoen-dajaks in Brits Noord Borneo daarentegen, waar het schommelen gebruikelijk is, zoals we hebben gezien, lezen we: „The

cradle consists of the hollowed trunk of a tree, suspended by strings from the ceiling. There are no circumstances connected with the dressing or cradling of children tending in any way to modify the shape of the body" (Ling Roth I, 99).

We kunnen echter geen algemene regel maken en zeggen: Waar men het rituele schommelen kent, heeft men ook de wieg; en andersom: waar niet geschommeld wordt, bestaat de wieg niet. In dit opzicht is een overzicht van de aanwezigheid van de wieg op Celebes leerrijk. Makassaren en Boeginezen gebruiken hem; bij de eerste heet hij toëng, bij de laatsten todjang.

„Op Boeton kent men de schommelwieg (kaboë), vertelt Dr. Cense; die is echter alleen bij den hoogsten stand, de Kaoemoe, in gebruik. Het is een binnenshuis aan touwen opgehangen bak, vrij laag boven de vloer. Men plaatst de kinderen op de kaboë, wanneer ze 42 dagen oud zijn; ook de moeder en soms nog andere personen nemen er soms op plaats. Men wiegt de bak dan zachtjes heen en weer. Na het hier genoemde tijdstip kan dit wiegen ten allen tijde gebeuren. Er vinden echter geen bijzondere ceremonieën bij plaats".

Van de Zuid-toradjas, waarbij het ritueel schommelen algemeen bekend is, weten we, dat ze geen wieg hebben (A. C. Kruyt 1, 134). In het Galoempangse daarentegen heeft men de wieg, poë, wèl, terwijl ik daar niets van het ritueel schommelen gemerkt heb. De wieg wordt hier met veel voorzorgen van hout gemaakt; de vervaardiger mag onder zijn werk niet praten, anders zal het kind veel huilen; vreemdelingen mogen niet komen kijken; als de wieg klaar is, wordt de kam van een haan afgesneden, en met het daaruit druipende bloed wordt de wieg bestreken; de haan zelf mag niet worden geslacht; de vogel blijft leven als plaatsvervanger van het kind. Eerst wanneer het een maand oud is, mag de zuigeling in de wieg worden gelegd.

Gaan we verder dan zien we, dat de To Seko, die zoveel aan ritueel schommelen doen, geen kinderwieg gebruiken, ja ze verklaren bang te zijn om een kind in een wieg te leggen, omdat het ritueel schommelen alleen gedaan mag worden onder het brengen van veel offers; zonder die offers is schommelen gevaarlijk voor het leven en de gezondheid; voor een zuigeling kunnen die offers niet gebracht worden, dus mag het niet in een wieg. Dezelfde vrees om het kind in een wieg te leggen vinden we bij de stammen der West-toradjas, die geen wieg kennen, nl. de Lorẹ-, de Rampi'- en de Koro-groepen. De Kaili- en Sigi-groepen van dit volk gebruiken allen de wieg. Bij de groepen tussen die twee in (Koelawi- en Pakawa-groepen) wordt de

wieg gebruikt door hen, die dit van oudsher gewend zijn; bij de anderen niet; dit is het gevolg van gemengde huwelijken tussen hen die de wieg hebben, en hen die hem niet kennen; maar de laatsten zullen er dan ook niet aan denken een kind in een wieg te leggen.

Bij de Oost-toradjas is de wieg algemeen in gebruik met uitzondering van de To Wana, een volksdeel, dat altijd in een hoek is geduwd, en dat daardoor de algemeene ontwikkeling van dit volk niet heeft meegemaakt. Bij de Oost-toradjas worden dezelfde voorschriften bij het maken van een wieg genomen, als van Galoempang is vermeld. Ook hier mag de zuigeling pas in de wieg worden gelegd, als het enige dagen oud is.

Nog meer naar het Oosten van Celebes gaande vinden we de wieg niet bij de To Loinang, maar wel in Balantak en de Banggai-archipel. Bij het maken van de wieg worden ook hier allerlei voorschriften in acht genomen, en het kind mag pas enige tijd, soms pas na een maand, in de wieg worden gelegd; hier en daar wordt gewacht op een „goede dag".

In de Minahassa kent men de wieg nergens. De geschiedenis van de wieg op Celebes bewijst wel, dat het gebruik van wiegen en het ritueel schommelen twee dingen zijn, die hier naast elkaar staan, ofschoon het eerste uit het tweede moet zijn voortgekomen. Voor Celebes is het vrij duidelijk, dat het gebruik van de wieg verband houdt met de penetratie van de Boeginese en (of) Loewoe'se invloed. Overal waar deze is aan te wijzen, wordt de wieg gevonden. Dat men dit meubel door Loewoe'se invloed heeft leren kennen wordt uitgesproken in een overlevering, die het ontstaan van het vorstenhuis van Waiboenta in Loewoe' verklaart. De eerste vorst van dat land nam. was uit de hemel neergedaald. Hij huwde met een meisje dat uit een bamboe was voortgekomen. Het echtpaar kreeg een kind. Maar op zekere dag ontstond er twist tussen hen over het reinigen van de faeces van de kleine. Boos klom de vader naar de hemel terug, waarheen zijn vrouw hem volgde. Het kind begon erbarmelijk te huilen, omdat het de moeder miste. De rijksbestierder (baloilo) wist niet wat hij met het kind moest aanvangen. Toen We lele aloeng, de moeder, echter het geschrei van het kind hoorde, keerde ze uit de hemel op aarde terug en leerde den baloilo een wieg maken, en vertelde hem hoe hij het kind moest wiegen.

De voorzorgen, die bij het maken van een wieg worden genomen, en de omstandigheid dat het kind er pas in gelegd mag worden, als het enige dagen oud is, kenmerken het wiegen nog als een ritueele

handeling. Het kind moet eerst bewijzen levensvatbaarheid genoeg te bezitten om het gevaar dat aan elke rituele handeling verbonden is, weerstand te kunnen bieden. Of we nu uit de geschiedenis van de wieg op Celebes mogen besluiten, dat de overgang van schommel tot wieg bij de Boeginezen heeft plaats gehad, is zeer de vraag. Ook onder dit volk kan de wieg zijn gekomen, reeds afgescheiden van de schommel.

Het verdient wel opmerking, dat we niets van het magisch element in het gebruik van de wieg terugvinden. Zo ergens dan zouden we hier verwachten, dat men het kind wiegt (schommelt) om het spoedig groot te doen worden. In plaats daarvan vinden we juist vrees voor de wieg bij hen, die er door de ene of andere oorzaak niet van ouderher aan gewend zijn. Dit is, zoals al gezegd is, mede een bewijs dat het wiegen een rituele handeling is gelijkstaande met het ritueel schommelen.

Ik beschik niet over de nodige gegevens om aan te tonen hoe het met 't gebruik van de wieg op Java staat. Het is ook mogelijk dat hij hier en daar op de kleine Soenda-eilanden en in de Grote Oost gevonden wordt. Evenwel in verband met de enkele gegevens, die mij ter beschikking staan, vermoed ik dat de wieg in het Oosten van de Archipel niet gevonden wordt. Op de eilanden waarvan in de literatuur op dit punt iets gezegd wordt, bestaat de wieg niet (o.m. Geurtjes, 363; Neuhauss III, 27 en 254; het bed van de zuigeling is hier een „Netzsack ohne jede Unterlage"). Dit alles doet ons besluiten, dat de wieg van vreemde oorsprong is, en dat hij niet altijd samengaat met het schommelen.

Waar het schommelen niet 't kind in 't bizonder geldt, moet het dienen om volwassenen, en speciaal meisjes en vrouwen, gezondheid en kracht toe te voeren, opdat ze door het voortbrengen van kinderen de stam in stand kunnen houden. Waar de sjamaan zich al schommelend in trance brengt, kunnen wij het schommelen in dit verband niet anders verstaan, dan dat hij door zijn bezoek aan de hemel een ander mens geworden is, toegerust met hemelse krachten, die hij den medemens ten goede laat komen.

Is het schommelen Indonesisch of overgenomen?

Tenslotte moeten wij ons nog bezig houden met de vraag of het ritueel gebruik van de schommel van oorsprong Indonesisch is, dan wel of het overgenomen is van anderen. Dat natuurvolken in het alle-

daagse schommelen iets hebben gezien, waardoor ze meenden de groei van het gewas magisch te kunnen beïnvloeden, behoeft niet overgenomen te zijn. Dit is echter iets anders dan het ritueel schommelen, waardoor contact wordt gezocht met de bovenwereld. Het zoeken van dit contact, teneinde de zegeningen des hemels deelachtig te worden is zeker Indonesisch, maar het gebruik van de schommel als een middel om die aanraking te krijgen, is vermoedelijk niet inheems maar overgenomen. Opmerkelijk is evenwel, dat wij het vinden bij primitieve volken als de To Seko en de Koeboes.

Als we ons de vraag voorleggen, of men het schommelen elders kan hebben gekend, maar het gebruik ervan heeft vergeten, dan kan alleen met enige zekerheid worden geantwoord ten opzichte van de Oost- en de West-toradjas. En dan meen ik te kunnen zeggen, dat ze het ritueel schommelen nimmer hebben gekend. Waar bij het stamfeest van deze volken vele ceremoniën in gebruik zijn, die de aanraking met de bovenwereld heten te bewerkstelligen, zou het wonderlijk zijn, dat het schommelen verloren zou zijn gegaan, als men het eens had gekend. Toch blijft het vreemd, dat het schommelen bij de To Seko een grote rol speelt bij het stamfeest, terwijl de Toradja-stammen in het Rongkong- en Karama-stroomgebied, met welke zij niet alleen de naam van het feest, maar ook veel gebruiken gemeen hebben, het niet kennen.

Wat de Koeboes betreft meen ik een aanwijzing te hebben, die wijst in de richting van overnemen van het schommelen. We hebben namelijk gezien, dat de inwoners van Tnganan Turkse schommels gebruiken, waarbij de illusie, dat men naar de hemel opvaart, nog sterker wordt, dan bij de gewone schommel. Maar hoe weifelend wij ook mogen staan tegenover de vraag of het ritueel schommelen een oorspronkelijk indonesisch gebruik is, dat de Turkse schommel op Bali van vreemde oorsprong is, zal wel niemand betwijfelen. Nu kan ik in de „soort van weegschaal" bij de Koeboes niet anders zien dan een mislukte poging om de Turkse schommel na te bootsen. Het wegen van personen is zó on-Indonesisch, dat deze gewoonte op zichzelf al van vreemde oorsprong zou moeten zijn.

Een overzicht van het ritueel schommelen geeft Sir James G. Frazer in het derde deel van zijn Golden Bough „The dying God", Note B. Swinging as a magical rite, 3d edition, p. 277—285). Uit dit overzicht zien we hoe algemeen verspreid het ritueel schommelen over de wereld is. Frazer meent terecht, dat het niet mogelijk is om alle gevallen op dezelfde wijze te verklaren. Hij zoekt voornamelijk een

magische zin in het schommelen, en deze zit ook werkelijk in vele gevallen, die hij noemt. Maar aan Frazer schijnt de godsdienstige zin van andere gevallen te ontgaan. Waar de magische bedoeling van het schommelen niet voor de hand ligt, ziet Frazer in het schommelen een middel om boze geesten te verjagen. Het zoeken van contact met de bovenwereld merkt hij in 't schommelen niet op.

Toch treedt dit laatste duidelijk aan de dag bij het schommelen in Voor-Indië, het land waarheen onze blikken zich het eerst richten, als er van overnemen gesproken wordt. „About the middle of March, vertelt Frazer, the Hindoos observe a swinging festival of a different sort in honour of the god Krishna, whose image is placed in the seat of a cradle or a swing and then, just when the dawn is breaking, rocked gently to and fro several times. The same ceremony is repeated at noon and at sunset. In the Rigveda the sun is called by a natural metaphor „the golden swing in the sky", and the expression helps us to understand a ceremony of Vedic India. A priest sat in a swing and touched with the span of his right hand at once the seat of the swing and the ground. In doing so he said, „The great lord has united himself with the great lady, the god has united himself with the goddess". Frazer zegt ter verklaring: „Perhaps he meant to indicate in a graphic way that the sun had reached that lowest point of its course where it was nearest to the earth". In dit constateren van een feit wordt echter niet verklaard waarom geschommeld wordt. We zien hier een sprekend voorbeeld van het in contact brengen van de aarde met de hemel door schommelen.

Om nu weer op het ritueel schommelen in Indonesië terug te komen heb ik de indruk, dat dit inderdaad van vreemde oorsprong is, ofschoon ik er geen bewijzen voor heb gevonden, en de voorstelling omtrent het zoeken van aanraking met de bovenwereld, de hemel, waarvan het schommelen deel uitmaakt, echt Indonesisch is. We hebben dan het schommelen te beschouwen als een pendant van het dansen. Als de natuurmens in zijn voorstelling een lange weg op aarde heeft af te leggen, om bijv. de ziel van een overledene naar het schimmenland onder de aarde te brengen, of om een machtigen geest te bezoeken, die op een hoge berg of een ander punt op aarde troont, en hij wil die lange tocht in de werkelijkheid overbrengen, dan komt hij er vanzelf toe om almaar in de rondte te lopen, en in woorden (zang) te kennen te geven, wat hij doet, en met welk doel de tocht gedaan wordt. En omdat dit „lopen" gestileerd wordt en rythmisch geschiedt, noemen wij het „dansen". Wil de natuurmens nu in zijn

voorstelling naar de hemel om er dingen van de aarde te brengen, die hij wil laten zegenen, of om vandaar zegeningen, die men van de in de bovenwereld (hemel) wonende machten afsmeekt, op aarde uit te storten, dan kan de tocht opwaarts niet beter veraanschouwelijkt worden, dan door zich in een schommel naar boven te werken. Wat men doet, en wat men beoogt, wordt in liederen of litanieën, die bij het schommelen gezongen worden, te kennen gegeven.

Zo zouden we kunnen besluiten: Wat de dans voor den natuurmens is om op aarde gelegen doeleinden te bereiken, is het schommelen om die dingen te verwerven, die alleen in de bovenwereld, in de hemel, de bron van licht, leven, gezondheid, kracht, te krijgen zijn.

Aangehaalde boeken en tijdschriftartikelen.

Carl Bock. The Headhunters of Borneo. London 1882.

C. J. van Dongen 1, De Koeboes in de ond.afd. Koeboestreken der Residentie Palembang, Bijdragen 63, 1910.

idem 2, Een en ander over de Koeboes naar aanleiding van Prof. P. P. Schebesta's publicaties over dit volk. Bijdragen 88, 1931.

J. M. Elshout. De geneeskunde der Kenja-dajak in Centraal-Borneo in verband met hun godsdienst. 1923.

H. E. D. Engelhard, Mededeelingen over het eiland Saleyer. Bijdragen 32, 1884.

Sir James G. Frazer, The Golden Bough III, The dying God, 3d. edition. London.

idem. Aftermath, a supplement to the Golden Bough. London 1936.

H. Geurtjens. Uit een vreemde wereld. 's-Hertogenbosch 1921.

N. Graafland. De Minahassa. 2e druk.

J. S. G. Gramberg. De Troeboekvisscherij. Tijd. Bat. Gen., dl. 24. 1877.

A. L. van Hasselt. Volksbeschrijving van Midden-Sumatra. Leiden 1882.

W. Kaudern. Games and Dances in Celebes. Results of the Authors expedition to Celebes 1917—20, dl. IV. Göteborg.

V. E. Korn. De dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan. Santpoort 1933

A. C. Kruyt 1, De Toradjas van de Sa'dan-, Masoepoe- en Mamasa-rivieren. Tijd. Bat. Gen., dl. 63, 1923—24, 81—175, en 259—401.

idem 2, Het Stamfeest op Midden-Celebes, Tijd. Bat. Gen. 75, 1935, 550—604.

J. Kruyt 1, De Boea' en eenige andere feesten der Toradjas van Rante pao en Ma'kale. Tijd. Bat. Gen., dl. 60, 1921, 45—77 en 161—186.

idem 2, Het ma'boea' en de tatoeage in Seko (Midden-Celebes). Bijdragen, dl. 76, 1920, 235—257.

H. Ling Roth. The Natives of Serawak and British North Borneo. London 1896.

Edwin Loeb. Mentawei myths. Bijdragen 85, 1929.

B. F. Matthes 1. Bijdragen tot de ethnologie van Zuid-Celebes. 's-Gravenhage 1875.

idem 2. Boegineesch-Nederlandsch Woordenboek.

idem 3. Einige Eigentümlichkeiten in den Festen und Gewohnheiten der Makassaren und Buginesen. Leiden 1884.

idem 4. Beknopt verslag mijner reizen in de binnenlanden van Celebes in de jaren 1857 en 1861. Verzameling van Berigten betreffende de Bijbelverspreiding, 96—99.

idem 5. Verslag van een uitstapje naar de Oosterdistrikten. Jaarboekje Celebes 1865. Makassar 1865.

Mededeelingen betreffende eenige Mandharsche landschappen. Bijdragen 62, 1909.

R. Neuhauss. Deutsch Neu Guinea III. Ch. Keysser. Aus dem Leben der Kai-leute. Berlin 1911.

Nguyen van Huyen. Les Chants alternés des garçons et des filles en Annam. Paris 1934.

A. W. Nieuwenhuis. In Centraal Borneo. Leiden 1900.

J. Perham. Manangism in Borneo. Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1887.

J. A. Th. Schwartz. Tontemboansche Teksten II, vertaling. Leiden 1907.

Sir Spencer St. John. Life in the forest of the far East. London 1862.

J. A. van Staveren. De Rokka's van Midden-Timor. Tijd. Bat. Gen., dl. 57, 1915.

H. Sundermann. Religiöse Vorstellungen und darauf sich gründende Sitten und Gebräuche der heidnischen Dajak auf Borneo. Bijdragen, dl. 76, 1920.

S. W. Tromp. Uit de Salasila van Borneo. Bijdragen 37, 1888.

P. te Wechel. Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern (Borneo), in besonderen Hinblick auf die animistische Lebensauffassung der Dajak. Int. Archiv f. Ethnografie 22, 1915.

KABAJAN.

DOOR

R. A. KERN.

In haar boek: „Uilespiegel-verhalen in Indonesië" (Santpoort 1929) heeft mevr. dr. Coster—Wijsman zich de vraag gesteld wat de beteekenis van Kabajan, den naam dien Uilespiegel in Soendasche verhalen draagt, zou wezen. 't Antwoord viel tweeledig uit: de oorspronkelijke beteekenis van de *nenek kabajan* der Maleische litteratuur is „de Oude Vrouw", doch de grappenmaker Kabajan draagt zijn naam naar analogie van de wijze van optreden van Lengser, den grappen makenden bode van vorsten in de pantoen-verhalen en die naam beteekent dus „bode" (o.c. p. 22/23).

Prof. Berg, deze passage aan een bespreking onderwerpende (Bijdr. Kon. Inst. 85 (1929) p. 469 v.v) opperde als mogelijke beteekenissen: 1. een magisch gevaarlijke persoon, als gw. moet dan Skr. *bhaya* (bhaja) worden aangenomen; een spelling *kabhajan* komt in 't O.-Jav. voor; 2. *bayan* = vrouw, *kabayan* = vrouwelijkheid, vrouwelijke aard, desnoods: groep vrouwen, vrouwelijke persoonlijkheid.

Een geheel ander geluid deed dr. W. Aichele hooren (Zeitschr. für Eingeborenensprachen, Band XXI (1931), p. 230—237 en 247), die vaststelde dat de beteekenis „sehr alt", „ältester", *moest* zijn.

Zijn artikel gaf mevr. Coster—Wijsman eenige nadere mededeelingen in de pen (Bijdr. Kon. Inst. (1931) p. 141 v.v.). Tevoren was de heer W. J. de Wilde tot eenzelfde uitkomst gekomen. (Osvia Maandblad No. 1911 (1930) p. 127—128).

't Betoog-Aichele lokte een tegen-betoog-Berg uit, waarin 't artikel-de Wilde betrokken werd (Bijdr. Kon. Inst. 90 (1933) p. 603 v.v.) en dat tot de slotsom voerde dat 's heeren Aichele's conclusie als hypothese aanvaardbaar scheen, maar bezwaar gemaakt moest worden tegen de voorstelling alsof zij meer kon zijn dan dat en inderdaad de eenige en welbewezen oplossing ware.

Om niet in herhalingen te vervallen, moeten wij 't bij deze korte aanduiding der verschillende standpunten laten, voor 't overige naar de aangehaalde stukken zelf verwijzende.

Wat den nieuweren tijd betreft, komt 't woord in de volgende beteekenissen voor:

1. *kabajan,* in Midden- en Oost-Java, in mindere mate in de Soendalanden, benaming van een lid van 't desabestuur, in 't bizonder belast met 't overbrengen van bevelen en boodschappen van 't dorpshoofd naar de gehuchten en aan de inwoners. Moet iemand bij 't dorpshoofd komen, de kabajan gaat 't hem aanzeggen; moet er aan de wegen gewerkt worden, de kabajan roept de menschen op enz., hij is dus de dorpsbode. Dat wil niet zeggen dat hem ook niet wel eens andere werkjes worden opgedragen; hij houdt ook wel toezicht op den aanplant, op bevloeiingen enz.

Menige desa heeft meer dan één kabajan; is 't werk gespecialiseerd, dan komt dit wel door een toevoeging aan den naam tot uitdrukking: *k. parentah, k. tjatjahlawang,* enz.

2. In de oude Preanger, d.i. de Preanger vóór 1870, was de *kabajan* een op de *pakĕmitan* — districtshoofdplaats, bescheiden beambte voor de transportdiensten, belast met 't dagelijksch toezicht op de *prijahi,* de eigenlijke boden of postloopers die brieven en bevelen naar de desa's overbrachten. Hij heette ook *lengser* (Adatrechtbundel VIII 31).

3. De georganiseerde benden die in de Javalanden van tijd tot tijd gewapenderhand inbraken plegen, en vooral pleegden, de zg. ketjoepartijen, hebben wel een vertrouwde dien zij als boodschapper erop uit zenden; zoo'n persoon heet ook *kabajan* (Adatrechtbundel XVIII, 68).

4. In de Soendalanden is *kabajan* de naam van een mannelijken helper om bij een feest de gasten te bedienen (Oosting, Soend. Wb. s.v.) [1]).

5. Op Bali, zegt v. d. Tuuk onzeker, zou *kubajan* of *kĕbajan* de adjudant van den *pasĕk* zijn, o.a. voor hem den tempel opnemende, om te zien welke reparatiën er aangebracht moeten worden (K. Bal. Wb. s.v. kabajan 2e). — Volgens Friedrich, Voorloopig verslag van het eiland Bali (Verh. Bat. Gen. XXIII, 45) zijn *kabajan* oorspronkelijk soedra's, die de bevelen der mandesa's-desahoofden, uitvoeren [2]).

Hoe komt 't nu dat de Soendasche Uilespiegel den zelfden naam draagt? In 't boek van mevr. Coster—Wijsman zijn een groot aantal

---

[1]) Helpt ook in de keuken.

[2]) Nadat dit artikel geschreven was verscheen: Grader, Madènan, waarin *koebajan* als behoorende tot het college der dorpsoudsten genoemd worden (Meded. Kirtya Liefrinck—v. d. Tuuk, afl. 5, bl. 74 [2]). — Goris spreekt Djawa 1937 bl. 205 van: *kabajan,* de hoogste dorpsfunctionarissen.

Kabajan-verhalen tesamengebracht. Daaronder zijn er die in andere, Indonesische talen, op naam van anderen, voorkomen; er zijn er ook bij die, in 't Soendaasch, van anderen worden verteld. Zondert men deze verhalen uit, alsmede die anderen welke den naam „verhalen" nauwelijks verdienen, maar tot 't genre „vuile uien" behooren en op Kabajan's breeden rug geladen zijn omdat hij zelf ook geen toonbeeld van gekuischtheid is, dan blijft als kern een groep verhalen over waarin hem een of ander door zijn schoonvader of -moeder wordt opgedragen. De grappige situatie ontstaat doordat hij de opdracht verkeerd uitvoert. In deze verhalen is hij meer een botterik dan oolijk[1]).

Er is een goede reden waarom Kabajan steeds met zijn schoonouders te doen heeft. In Bantĕn — de meeste verhalen zijn van daar — volgt de man de vrouw. De vrouw is de grondslag van 't gezin. Volgens de oude adat is 't het huis dat haar ouders haar gebouwd hebben, waarin de man trekt (F. Fokkens, Eind-Resumé van het onderzoek naar de verplichte diensten der inlandsche bevolking, I, 18a, Batavia 1901). In de Preanger komt 't veel voor dat de jonkman in de familie zijner schoonouders introuwt en zoo dit al niet gebeurt, zal toch de schoonvader den schoonzoon tot een zelfstandig bestaan trachten te brengen. In deze periode heeft de schoonzoon den schoonvader te gehoorzamen. (Zie voor dit laatste: H. Hasan Moestapa, Bab adat-adat, p. 70. — Batavia 1913). De taal betuigt dit in 't woord voor echtgenoote: *pamadjikan* — bij wie wordt ingetrokken.

De ingetrouwde schoonzoon behoort dus zijn schoonouders ter zijde en ten dienste te staan, met name ook op den akker zijns schoonvaders te arbeiden en aan alle, hem verstrekte opdrachten te voldoen. „Kabajan" is voor een man in zijn positie, eenigszins spottend gezegd, geen kwade benaming.

Naast de hier genoemde gevallen kunnen als getuigenissen uit 't verleden gesteld worden: een oorkonde van Bali, 1025 A.D., waarin 2 *rami kabajan* als behoorende tot 't bestuur eener desa[2]) bij name genoemd worden (Adatrechtbundel XXII, 413) en, ten slotte, *bajan*

---

[1]) Vgl. de reeds door mevr. Coster—Wijsman aangehaalde woorden van prof. Snouck Hurgronje: „Eenmaal het middelpunt geworden, waarom zich alle „volkshumor en ironie beweegt, speelt hij zeker nu en dan zijne rol in vertel- „lingen, die oorspronkelijk tot een anderen cyclus behoorden of ook van buiten „zijn ingevoerd;". (De Atjèhers II, 73).

[2]) „van de desa Wingkangranu Bwahan"; daar alleen de vertaling wordt medegedeeld, is niet te zeggen of in 't origineel „desa" staat of een ander woord voor „dorp".

— kamenier (K. B. Wb. s.v. 2e), v. d. Tuuk noemt 't woord een eigennaam, maar men weet hoe vaak iemand naar zijn bediening genoemd wordt zóó dat men zijn eigennaam nauwelijks kent; de toevoeging: (kamenier) „van prinsessen, hetzij te Gĕglang of elders" maakt wel duidelijk dat men hier met den naam eener betrekking te doen heeft.

De samenkoppeling van kabajan en bajan geschiedt op grond van 't volgende:

Er bestaat in de Indonesische talen een voorvoegsel *ka-*, waarvan overal, zij 't als archaischen vorm, de sporen aanwezig zijn, maar welks beteekenis 't duidelijkst aan den dag treedt in de talen der Filippijnen en in de sub-Filippijnsche talen waar "t nog levend prefix is. 't Wijst één of meer uit een veelheid aan; een of meer exemplaren van de soort; één of meer individuen uit de groep waaruit zij getild worden; een, met anderen, ter zake van iets, bv. Tag. *katawu*, één man; *katolong* — een dergenen die elkaar helpen; *kasama* — medgezel; Tont. *kagio* — gelijke in voorkomen (*gio*); Tomb. *kawanuwa* — landgenoot, evenzoo Tag. *kababayan* — stadgenoot, dorpgenoot, met reduplicatie gevormd van een ander *bayan* dat „stad", „dorp" beteekent.[1]) Dit prefix *ka-*, een geheel ander dan 't perfectieve *ka-* waarmee o.a. passieven gevormd worden, is een klassificeerend voorvoegsel; hierbij is in aanmerking te nemen dat in de Indonesische talen 't *nomen* zonder meer noch enkelvoud noch meervoud of, als men wil, beiden is. Het prefix komt ook in de Austro-aziatische taalafdeeling voor; in het Nicobaarsch vormt het substantieven, bv. *katĕtāk* — tong, Mon *latāk*, Wa *lĕtak*, vgl. Soend. *letak* gw. v. likken.

In de westelijke talen en in Zuid-Selebes is *ka-* 't best in namen van planten en dieren bewaard. Bv. Lamp. *kapĕlam*, Jav. *pĕlĕm*, de mangga; Jav. *kaḍawung*, Mal. *kadaung*, Atj. *keudawŏng*, Boeg. Mak. *kadawo*, Mad. *kadhabung* en *dhabung* — Parkia biglabosa Benth[2]); Soend. Mal. *kapiting*, Jav. *kapiṭing*, Mad. *kapeṭeng* of *kopeṭeng* (ook: *kapeteng, kopeteng*), Day. *kalapiting* — zeekrabbe. Andere voorbeelden: Boeg. *kawali* — gezel, van *wali* — zijde[3]); Mak. Boeg. *kalaki* — toespraakwoord tot mannen, van *laki* — mannetjesdier, *palaki* — v. mannen: moedig; Mal. *katuwa* — overste, oudste; Soend. *karuhun* — voorouders.

[1]) In de voor Tag. gebruikelijke spelling (*bayan* = bajan boven). Zie voor Tag.: F. R. Blake, A grammar of the Tagalog language, p. 88 v.v. — Newhaven 1925.

[2]) F. S. A. de Clercq, Plantkundig woordenboek s.v.

[3]) Geschiedenis van Tanette, id. Niemann, p. 65.

Op dezelfde wijze is m.i. *kabajan* van *bajan* gevormd. De kameniers, bovengenoemd, heetten ten rechte, voluit, *Ken bajan*; *ken* is een onderscheidende benaming, mejuffer of iets dergelijks; daarmee is 't ontbreken van *ka-* verklaard, 't prefix zou hier misplaatst zijn. Men zou nog als bezwaar de spelling *kabhayan* (kabhajan) kunnen aanvoeren. Doch uit 't artikel van prof. Berg maak ik op dat de spellingen met *ba* en *bha* elkaar, zonder verschil in beteekenis, afwisselen. (Bijdr. Kol. Inst. 85, p. 471 noot 1). Er behoeft uit dien hoofde niet aan de spelling met *bha* te worden vastgehouden.

Overziet men nu alle gebruik dat Jav., Soend. en Bal. van 't woord *kabajan* maken, dan treft als 't gemeenschappelijke: een persoon die voor een ander diensten verricht, opdrachten uitvoert, niet als boedjang, doch meer als medewerker. De verhouding tusschen den gedienstige en den persoon die hij of zij ten dienste staat, is fijner dan bij den boedjang 't geval is; partijen staan elkaar menschelijk nader. De positie van den kabajan is van een aard die jongen en ouden, mannen en vrouwen omvat, zij kan zoowel in de ambtelijke sfeer als in 't particuliere leven bestaan, er is voor de(n) kabajan ook plaats in de *mandala* (Th. Pigeaud, De Tantu panggĕlaran p. 294, 307, — den Haag 1924) en in de wereld der goden.

Over de *nenek kabajan* der Maleische litteratuur sprekende, heeft mevr. Coster—Wijsman erop gewezen dat deze persoonlijkheid een mythologischen achtergrond heeft (o.c. p. 22 noot). Haar betoog blijve onaangetast, doch kan hier buiten geding gelaten worden; daar 't wóórd kabajan daaromtrent niets zegt. 't Zelfde geldt voor „postillon d'amour", een rol die zij vaak speelt (Klinkert, Mal. Wb. s.v. *nenek*). Inderdaad, bedaagde matrones zijn in de Indonesische landen — en niet alleen daar! — de personen die men in den arm neemt, als er delicate opdrachten te volbrengen zijn. Maar daarom beteekent kabajan nog niet „postillon d'amour" (wat trouwens door Klinkert niet is beweerd). Hoe zou 't ook kunnen? Van namen als *loerah, kabajan* e.t.q. geldt: de vlag dekt de lading, maar alle bestanddeelen dezer vindt men in haar niet terug.

Leiden, 24 Januari 1936.

ENKELE SIMALOENGOENSCHE GEBEDSFORMULIEREN, OFFERANDEN EN AFWEERMIDDELEN.

DOOR

G. L. TICHELMAN.

I. Gebedsformulier voor onheilafwering van de gemeenschap.

Wanneer tot de dorpsfetish (*Ompoeng pangoeloebalang*) een gebed wordt opgezonden, teneinde in het algemeen onheil van de gemeenschap af te wenden, wordt daarbij een zwijn geofferd.

Dit offer moet bestaan uit:

1. *hinasoemba* (= gekookt, in stukjes gehakt, sterk gekruid en met bloed gemengd varkensvleesch).
2. *pinanggang* (= aan het spit gebraden varkensvleesch).
3. *nilomang andjanah marpoeloerpoeloer* (= in stukjes gesneden en in een bamboekoker gekookt varkensvleesch).
4. *binolgang* (= in een pot gekookt varkensvleesch).
5. *sinalenggam andjanah iroedangi bani boengaboenga* (= beenderen met varkensvleesch rauwgehakt en met bloemen versierd).
6. *lilis* (= in een bamboekoker gekookte rijst).
7. *andjanah sada dajok mirah ipanggang, andjanah na marmatah, andjanah idarohkon, iroedangi hoema bani boengaboenga* (= een aan het spit gebraden haan; rauw en met bloed toebereid vleesch; met bloemen versierd).

Dit alles behoort op een rondgesneden pisangblad te worden geschikt.

Het gebedsformulier, dat bij elk offer onmisbaar is, luidt als volgt:

1. „*Ompoeng Pangoeloebalang, on ma ibahon hanami banggal ni oehoernami hoebamoe, dear ma pangan nasiam, anggo dong na hoerang dear, padeardear nasiam ma. Pasoepasoe nasiam ma hanami haganoepan martondong maranakboroe, horashoras andjanah oelang boritboritan. Andjanah anggo dong roh naborit, oelang ibere ham das hoe hoetanami an*".

(Vrij vertaald: „Grootvader Pangoeloebalang, wij bieden U dit uit dankbaarheid aan. Wil het offer aanvaarden en ervan nuttigen. Wanneer iets ontbreekt aan dit offer, wil het nochtans voor goed nemen. Zegen ons, met al onze verwanten en aanverwanten, zoowel die verwantschapsgroepen, waaruit wij ons een vrouw huwen — *pangalopan boroe, pamboeatan boroe* of *partondongan* — als die, waarheen onze dochteren worden uitgehuwelijkt — *halahoan ni boroe* —. Dat wij een bestendig welzijn mogen genieten en niet herhaaldelijk aan ziekten mogen lijden. Wanneer niettemin een ziekte uitbreekt, laat dan niet toe, dat ons dorp door haar bezocht wordt [1])".

Terwijl men dit offer brengt, worden de trommels geslagen, waardoor de feeststemming wordt verhoogd en de geesten der voorvaderen worden opgeroepen. Alle verwanten en aanverwanten van dengene, die het offerfeest geeft en alle vrienden van hem en van zijn verwanten en aanverwanten moeten het offerfeest bijwonen. Deze feestelijke plechtigheid heeft slechts eenmaal 's jaars plaats, namelijk bij volle maan, in de zevende of in de negende maand van het jaar.

II. Gebedsformulier voor de landbouwwerkzaamheden.

De zegenafsmeking ten behoeve van de werkzaamheden op het rijstveld houdt direct verband met het dagelijksch onderhoud, dus het bestaan van de gemeenschap.

De offerande aan den Grootvader van het rijstveld (*Ompoeng parbonihan i djoema*) bestaat uit een zwijn en een zwart en wit gevlekte kip. De spijzen 1 t/m 5, als onder I opgesomd, worden toebereid. De kip wordt in groote stukken gesneden in een bamboekoker gekookt, waarna de stukken weer aaneengevoegd worden opgediend.

Verder wordt gezorgd voor:

a. kleefrijst (*lilis ni boras sipoeloet*);
b. zuiver witte rijst (*lilis ni boras sinaksak*);
c. gewone rijst (*lilis ni boras sihabian*);
d. met curcuma geelgekleurde rijst (*indahan gorsing of indahan hinoeningan*).

Alles wordt geschikt op een rondgesneden pisangblad en men brengt eenige bloemenversiering aan. Hieraan wordt toegevoegd een

---

[1]) In Beieren bestaat het rijmpje:

„Du lieber, heiliger Florian,
Verschon mein Haus, zünd' andre an".

klapperschaal met palmwijn en een klapperschaal met water. De palmwijn plaatst men ter rechterzijde en het water ter linkerzijde van de spijzen. Aldus offert men den Grootvader van het padizaad op den akker.

Verwanten, aanverwanten en vrienden komen bijeen bij het brengen van dit offer en er wordt bijzonder veel gewicht aan gehecht, dat ook de kinderen hierbij tegenwoordig zijn.

Het offerformulier luidt als volgt:

2. „*Ompoeng Parbonihan, on ma isombahkon hanami bamoe boeah ni pansamotannami na hoen djoemanami on nidjagamoe, dear ma pangan nasiam. Andjanah pasoepasoe nasiam ma hanami haganoepan martondong maranakboroe oelang boritboritan mangan boeah ni pansamotannami*".

(Vrij vertaald: „Grootvader, Beschikker over het padizaad, wij offeren U eerbiedig deze spijzen als onze gave; de vrucht van onzen landarbeid, die door U werd behoed. Welaan, neem daarvan en wil ons allen zegenen, opdat ons geslacht zich moge vermenigvudigen en wij niet aan ziekten ten prooi zullen vallen, wanneer wij de vruchten van onzen akkerbouw nuttigen").

De offerspijzen worden daarna gemeenschappelijk verorberd, waardoor de deelnemers eigen ziel (*tondi*) sterken.

III. Gebedsformulier voor het gunstig stemmen der zielen van de afgestorvenen.

De offergave moet in dit geval bestaan uit een rund of een zwijn, dat wordt bereid als beschreven werd sub. I onder 1, 2, 3 en 5, waaraan nog enkele gepeperde en scherpe spijzen worden toegevoegd (*na maloem* of *nioera*).

Het vleesch wordt op een bord gelegd en men voorziet den schotel van een bloemenversiering en een schenkel. Men deponeert de schotel op een houten presenteerblad en legt er tenslotte een mes zonder heft op.

Van al de spijzen wordt eindelijk een deel gebracht naar de plaats in huis, waar de mannen hun maaltijden plegen te gebruiken en naar de plaats in huis, waar de vrouwen plegen te eten.

Alsdan verzamelen zich alle verwanten en aanverwanten van de marga en tegenmarga en hunne vrienden.

Het volgende offerformulier wordt vervolgens uitgesproken. Bij voorkeur wordt dit gebed opgezegd door den vader en de moeder van dengene, die het feest geeft.

3. „*Manombah do hanami haganoepan hoebamoe, ale bapa ampa bamoe ale inang, on ma ibaen hanami namaloemnami hoebani nasiam On ma namaloem, atap dong parlahounami na hoerang dear hoebani nasiam sandokah ni ari in, maloem arianon ma atei monokmoe. Andjaha on ma pisou panindihni namaloem on, tanggal arianon atei monokmoe. Horashoras ma hanami haganoepan ginomparmoe, sonai hoema hanami na martondong maranakboroe, ase dong na pasidoeng-sidoeng ham hoe hapoedian ni ari*".

(Vrij vertaald: „Wij allen eeren U met deze offergave, O ! Vader, tezamen met U, O ! Moeder. Wij hebben deze spijzen voor U bestemd tot een middel der vertroosting en des heils. Voor het geval daaraan niettemin iets mocht ontbreken, welaan wil het goed maken. Dit moge het zoenoffer zijn, wanneer wij voorheen ten opzichte van U in eenigerlei opzicht tekort geschoten zijn. Moge hierdoor heden het misnoegen, dat daardoor bij U is opgewekt, weggenomen worden. Evenals het mes, dat op deze offergave ligt, van zijn handvat ontdaan is, zoo moge zich ook Uw misnoegen afscheiden. Dat wij, Uwe nakomelingen, een krachtige gezondheid mogen genieten, zoo ook onze aanverwanten der tegenmarga, opdat Uwe nagedachtenis verzekerd zij en Uwe periodieke vereering in alle toekomst bestendigd worde.)

Hetzelfde formulier wordt bij dezelfde gaven uitgesproken wanneer men aan de voorvaderen offert, waarbij dan echter in het gebed de groepen van verwanten en aanverwanten in ruimer verband van den verwantschapsgraad betrokken worden, terwijl vanzelfsprekend de aanroep gewijzigd wordt, in overeenstemming met de desbetreffende voorouders. Want weliswaar verbreekt de dood de vleeschelijke en materieele banden, maar geestelijk gevoelt men intens de binding met het voorgeslacht. Men is de voortzetting van hen, die er geweest zijn en men maakt een onafscheidbaar deel uit van het geslacht in zijn geheel, met al deszelfs belangen.

IV. Gebedsformulier ter aanbidding van Botara Goeroe.

Men wendt zich tot het Hoogste Wezen, den Schepper en Onderhouder van het Heelal, door gebruikmaking van een medium, meestal een vrouw en bij voorkeur de schoondochter. Bij hooge uitzondering treedt een man als medium op. Het medium draagt witte kleeding.

Om het medium in extase te brengen, wordt de monotone trommelmuziek van Botara Goeroe ten beste gegeven. Dit getrommel neemt

allengs in kracht toe om te eindigen in een climax van wild geroffel.

Het offer bestaat uit een witten haan en een witte kip. Men kookt het vleesch in een bamboekoker en laat daarbij aan de beentjes als een vlagje een stukje vleesch hangen. Rauw hanevleesch, kleefrijst en witte rijst worden tezamen gekookt in een bamboekoker. Daarna wordt alles over een paar borden verdeeld; één bord met het hanevleesch en één bord met het kippevleesch. Als toespijs worden met de hand gevormde gesuikerde rijstemeelkoekjes (*nitak*) opgediend, bereid uit meel, dat niet ontwijd is door eenigerlei beroering, zelfs niet door de schaduw van hetgeen daarover vloog. Dit meel is afkomstig van rijst, die te dien einde voor het aanbreken van den dag werd gestampt. Verder worden op dezelfde wijze ongesuikerde koekjes bereid, die „*Botara siang*" heeten.

De drank, die bij deze offerande behoort, is een mengsel van verschillende resten van palmwijn in een bamboekoker bijeen gegoten, die daarna wordt opgesmukt met bloemen. Dit mengsel is vrijwel ongenietbaar.

De koeken legt men op een bord en men voegt hieraan toe een gekookt ei en een ruikertje bloemen.

Wanneer de geest van Botara Goeroe niet vaardig wordt over het medium en het medium dus niet in extase geraakt en in bezetenheid orakeltaal spreekt, dan wordt het offer gebracht onder het opzeggen van het volgende offerformulier (een soort „Onze Vader"):

4. „*Ompoeng Botara Goeroe diatas, on ma ibaen hanami banggal ni oehoernami bamoe. Dear ma oehoermoe mangan na binaennami on. Anggo dong na hoerang dear, ganoep ma padeardear ham. Pasoepasoe ham hanami haganoep martondong maranakboroe, horashoras oelang boritboritan andjanah djoeppahan pansarian ase boi ipaberebere hanami ham hoendjon hoedjanan*".

(Vrij vertaald: „Grootvader Botara Goeroe in den Hooge. Wij hebben U deze onze gaven gebracht, als onzen dank aan U. Wil dit ons offer aanvaarden en het tot U nemen. Wanneer iets daaraan mocht ontbreken, zoo wil het vervolledigen. Zegen ons allen, verwanten en aanverwanten, met een solide gezondheid, zoodat wij niet door ziekten worden bezocht en ons dagelijksch brood erlangen, opdat wij U onze offers kunnen brengen van nu aan tot in de toekomst (dus: tot in der eeuwigheid)".

Wanneer Botara Goeroe in het medium vaart en zich daardoor in het dorp nederlaat, schenkt men het medium een uitgelezen, wit kleed.

Bij deze plechtigheid wordt wierook gebrand en ook het vleesch wordt met wierook bewerkt, voor het wordt geofferd.

V. Het offeren aan de geesten van langgeleden overleden voorouders (*silaon*).

Het offer moet bestaan uit een zwarten hond [1]), waarvan het vleesch op vijf manieren is toebereid:

1. *Nihasoemba* (= gekookt, in stukjes gehakt en met bloed, het roode sap van de singkamboom, peper en zout aangemaakt).
2. *Nilomang* (= in een bamboekoker gaar gepoft).
3. *Nilomang marpoeloer-poeloer* (= in kleine brokjes gesneden, in een bamboekoker toebereid).
4. *Nisalenggam* (= ribben, met het zich daaraan bevindend vleesch, rauw gehakt).
5. *Nibolgang* (=in een pot gekookt vleesch).

Men rangschikt deze spijzen netjes op een schotel. Wanneer de geest zich niet in het dorp nederlaat, d.w.z. geen bezit neemt van het medium, wordt alles slechts als offer aangeboden. Nadat men het op verschillende wijzen toebereide hondenvleesch op het bord heeft gelegd, wordt het geheel met vijf of zeven miniatuur bloemruikertjes gegarneerd.

Het gebruikelijke gebedsformulier bij dit offer is:

1. „*Ale Ompoeng pagar Silaon! On ma ipadas hanami kahoelnami baliang sibirong bamoe, dear ma pangan nasiam andjanah pasoepasoe ham hanami horashoras oelang boritboritan. Anggo dong na hoerang dear, ganoep padeardear nasiam. Sonai ma sombahnami bani nasiam*".

(Vrij vertaald: „O! Grootvader Beschermgeest! Ziehier, wat wij U offeren, een zwarten hond. Welaan, wil daarvan nuttigen en zegen ons met een bestendige gezondheid, opdat wij niet aan ziekten ten prooi zullen vallen. Wanneer iets aan dit offer der vereering mocht ontbreken, wil het niettemin volkomen aanvaarden. Ziehier dan onze offergave aan U").

Bij het brengen van dit offer is het noodig, dat verwanten en zooveel mogelijk margagenooten tegenwoordig zijn.

Het ontstaan van dezen vorm van vereering der voorvadergeesten wordt toegeschreven aan de ziel van iemand, die een plotselingen dood stierf. Een dergelijke ziel is nog door sterke banden aan deze wereld

---

[1]) Vgl. over hondenoffers: „Oudheidkundige vondsten in Palembang" door F. M. Schnitger (Leiden, E. J. Brill, 1936) onder „Opmerkingen", blz. 19 e.v.

gehecht. Haar tegenwoordigheid wordt in de woning, waarin de verscheiden persoon leefde, nog sterk aangevoeld en zij wordt doorloopend vereerd.

VI. Het offeren aan den beschuttenden voorvader, Schepper — Oorsprong (*Ompoeng Pagar Moela Djadi*).

Men offert hem een haan en een zwart-witte kip, op tweeërlei wijze toebereid:

1. *Nihasoemba* (zie onder V, 1).
2. *Nipanggang* (= aan het spit gebraden).

De rechterbout van haan en kip wordt met het vleesch, dat daaraan zit, van den romp losgemaakt, de teenen worden afgehakt. De stukken worden na de toebereiding zoodanig bij elkander gevoegd, dat haan en kip weer in hun oorspronkelijken vorm op een schaal liggen.

De voorganger-offeraar behoort een lang kleed te dragen, met een sluiting aan den voorkant van den hals. Zijn hoofdbedekking moet bestaan uit een witte doek, waarom een hoofddoek is gewonden van rood-wit-zwarte kleur.

Wanneer de geest in het dorp nederdaalt en in den offeraar vaart, moet deze aldus gekleed zijn. Gedanst moet worden op de krijgsmuziek of op de „*rabing-rabing*" geheeten, snelle, opwindende muziek.

Nadat de geest in het medium gevaren is, geeft men hem eerst de zuivere, ritueele rijstemeelkoeken (*nitak Botara Goeroe*) te eten, welke meelspijs voor het aanbreken van den dag bereid moet worden, vervolgens de gewone rijstemeelkoeken en tenslotte het hoendervleesch.

Het offerformulier is gelijkluidend aan dat, opgegeven onder A.

Deze zegen wordt afgesmeekt in gevallen van ziekte, wanneer het offer aan de langgeleden overleden voorouders (*silaon*) gefaald heeft.

VII. Het offeren aan den vereerenswaarde Grootvader „Tinggi Radja" (een plaatsnaam, die beduidt: „Hooge Vorst").

Dit offer werd in de streek Silou Kahean (Negri Dolok) van oudsher op geregelde tijden gebracht.

Het offer bestaat uit een witte bok, waarvan de toebereiding op de volgende wijze geschiedt.

1. *Nihasoemba* (zie onder V, 1).

2. *Nilomang* (zie onder V, 2).
3. *Nilomang marpoeloer-poeloer* (zie onder V, 3).
4. *Nipanggang nidarohkon* (= aan het spit gebraden en met bloed aangemaakt).
5. *Nibolgang* (zie onder V, 5).

Verder worden geofferd de „*nitak Botara Goeroe*" geheeten rijstemeelkoeken, die in geen enkel opzicht verontreinigd mogen zijn, noch door insecten, noch door vogels, als anderszins. Voor het kneden van het deeg staat men des ochtends reeds voor dag en dauw op.

De zitplaats van den voorganger-offeraar is een zevenmaal gevouwen zitmat. Zijn kleeding bestaat uit een bijzonder lange witte doek, die hij zich omhangt. Als dansmuziek wordt de groote roffel-muziek op negen trommels (*gonrang bolon*) voortgebracht. Ook kan afwisselend voor het doel dienen, de „*saksak pariboean*" en de „*gonrang boniala*" geheeten trommelmuziek, van elkander onderscheiden door de verschillende scandeering.

Nadat men den geest verzocht heeft in het dorp neder te dalen, noodigt men hem uit het huis te betreden. Vanaf de plaats, waar de muziek wordt voortgebracht, tot aan de trap, die naar het huis voert, wordt de grond met schoone matten bedekt, opdat de geest de aarde niet zal beroeren, voordat hij de trap opgaat.

Nadat de geest in het lichaam van het medium de woning is binnengegaan, neemt hij plaats op de zevenmaal gevouwen mat. Men reikt hem een waschkom, om zich de handen te reinigen en vervolgens biedt men hem de ritueele rijstemeelkoeken aan, die „den blik verhelderen en het gemoed licht maken". Daarop geeft men hem gewone rijstemeelkoeken te eten en tenslotte het geitevleesch, dat vooraf bewierrookt is geworden.

Het navolgende offerformulier spreekt men daarbij uit:

2. „*Ompoeng sinoembah, dob ma ham hoe hoeta. Sonin pasoepasoe ham hanami ganoepan horashoras andjanah oelang ipalopas ham oehoer ni halak na djahat dompak hanami. Olati ham, ale ompoeng*".

(Vrij vertaald: „Vereerenswaarde Grootvader; Gij zijt reeds in het dorp gekomen. Zegen ons allen met een blijvende gezondheid en geef ons niet over aan de willekeur van booze menschen, die tegen ons samenspannen — onze vijanden —. Wil hen verre van ons houden").

Dit offer wordt slechts naar behoefte gebracht.

VIII. Dank- en zoenoffer van jagers, die eenig wild buitgemaakt hebben.

Wanneer men eenig wild, een wild varken of een hert bemachtigd heeft, geschoten, dan wel in een valkuil gevangen, of door een springlans gedood heeft, wordt het wild schoongemaakt. Men ontleedt het gedoode dier en reserveert daarvan een bepaald gedeelte, haas of lendenstuk, teneide geofferd te worden. Dit vleesch wordt ten deele gekookt, in stukjes gehakt en toebereid met bloed, het roode sap van de *singkam*boom, peper en zout (*nihasoemba*), ten deele gaar gepoft in een bamboekoker (*nilomang*) en ten deele fijngehakt met de knoken van achterpoot of ruggewervels (*nisalenggam*).

Men schikt deze spijzen op een pisangblad, t.w. het eindblad van den pisangtronk (*boeloeng oedjoengan*), waarbij men een gereed gemaakte sirihpruim op het vleesch legt. Deze spijs is bestemd voor den *Radja*, de heer van het woud. Dan worden zeven stukjes vleesch op een *dongdong*-blad klaar gelegd, die bedoeld zijn als een gave voor den bewaker van het woud.

Wanneer men wil overgaan tot het offeren, mogen de aanwezigen niet in een oneven aantal tegenwoordig zijn.

De plaats, waar men offert, moet gezocht worden in de richting, vanwaar het wild aan den draagstok werd aangebracht. Men kiest een zwaar beboscht gedeelte van het woud, waar men een plaats open kapt en schoon maakt. Alsdan neemt men twee bamboekokers, respectievelijk gevuld met water en palmwijn en plant de koker met water links en die met palmwijn rechts van de offerande.

Somtijds worden op het offer eenige zilveren geldstukken, Theresia-daalders, Mexicaansche dollars of guldens gedeponeerd, bij wijze van voldoening der koopsom van het wild aan zijn eigenaar. Men betaalt (symbolisch) 2, 6 of 12 gulden en wanneer het een hert betreft soms tot 24 gulden voor het gedoode wild.

Nadat het geld op het offer gelegd is, zegt men het volgende offerformulier op:

3. „*Ham alo Radja Soeleman simada pinahan ampakon ni ham Partoeah Sioelatti simada pinahan i harangan on, dob ma hona toantaonankoe sada pinahanmoe, ibaen ipangan soeansoeanankoe, oelang ham manggila, on ma hoegalangkon nadai garam bamoe, andjanah hoebahen do doeit bolini bamoe, oelang ham magoan, andjanah oelang hanami boritboritan mangan goelei on*".

(Vrij vertaald: „Gij, O! Koning Salomo, eigenaar van al het wild

— wildvee — en Gij, Partoeah Sioelatti, eigenaar van het wild — wildvee — in dit woud, van Uw wild — wildvee — is één exemplaar getroffen, wijl het van mijn te velde staand gewas heeft gevreten. Laat Uw toorn niet over mij ontbranden. Ik breng U deze gave als een gezouten offer, waaraan ik een bedrag als koopsom heb toegevoegd, opdat Gij geen schade moge lijden en wij niet ziek zullen worden, wanneer wij dit wildbraat nuttigen".)

Slechts de ziel van het geld wordt geofferd. Het op de offerande gedeponeerde bedrag wordt aan een vriend ter hand gesteld, die het den volgenden dag aan den eigenaar-offeraar terug geeft.

Soms wordt bij het offeren een persoon uitgenoodigd, die doorgaat voor helderziende en die in staat geacht wordt den eigenaar van het wild, wanneer deze verschijnt, te onderscheiden. Voor den profanen mensch immers zijn de geesten onzichtbaar.

Wanneer geen persoon aanwezig is, die de eigenschap bezit van het tweede gezicht, wordt aangenomen, dat de „heer" van het wild bij de offerande tegenwoordig is.

Beschikt men niet over de noodige zilverlingen om bij het offer neer te leggen, dan wordt de staart van het wild, na het brengen van het offer, rechtstandig op de offerplaats begraven, met het staarteinde naar boven. Men dient zorg te dragen, dat het topje van den staart uit den grond steekt.

Het offerformulier luidt dan als volgt:

4. *„Ham, Ompoeng Radja Soeleman ampa Ompoeng Partoeah Sioelatti, oelang ham manggila bannami. Ia pinahanmoe dob ma laho hoe batang toroeh. On ma ihoerni otik narih mantaridah ibahen hadjahatonni mangan soeansoeanannami"*.

(Vrij vertaald: Gij, O! Grootvader, Koning Salomo en Grootvader Partoeah Sioelatti, toorn niet over ons. Wat Uw wild — wildvee — aangaat, het is reeds naar beneden gegaan — verdwenen — en hier is nog iets van zijn staart te zien, vanwege zijn boosheid om het door ons geplante te vernielen".)

IX. Het weren van worggeesten.

In een oud verhaal wordt hiervan het volgende medegedeeld:

Er leefde eens een gezin in Boeloeh Raja, gelegen in het landschap Raja. Het hoofd van het gezin heette Ralain. Telkens wanneer hem een kind geboren werd, kwijnde het reeds kort na de geboorte en stierf het binnen enkele dagen. Zes zonen, die zijn vrouw ter wereld

bracht, overleden op deze wijze. Op zekeren avond werd hem nogmaals een zoon geboren, de zevende dus, maar reeds 's anderen daags vertoonde het wicht teekenen van ongesteldheid. De vader begaf zich met hevigen angst in het hart naar buiten op het veld, om heilzame kruiden te zoeken. Al dwalende, kwam hij op een plaats aan den rand van het woud, waar hij stemmen hoorde. Hij beluisterde het gesprek en vernam de volgende woorden:

— „O! vriend, het gerucht gaat, dat er gisterenavond een geboren is!"

— „Laat ons het halen", stelde de ander voor. „Van welk geslacht is het kind?" „Het is een zoon".

Toen sprak de stem weer: „Laat ons onze genooten verzamelen, opdat wij met hen kunnen beraadslagen".

Er werd daarop zacht geroepen:

— „O! vriend, gisterenavond is er een geboren!"

— „Laat ons het halen!" klonk het daarop.

— „Van welk geslacht is het?" luidde dan de vraag.

— „Een zoon!"

Toen bedacht Ralain plotseling, dat hij de stemmen vernomen had der geesten, die telkenmale de jong-geborenen hadden weggehaald. Hij hield zich muisstil in zijn hoekje en luisterde toe in groote spanning. Hij hoorde hoe de geesten te samen kwamen en maakte uit de stemmen op, dat het er zeven moesten zijn.

No. 1 sprak: „Ik vrees slechts een aan den voordeur gehangen gescheurd netten zakje".

No. 2: „Ik ben slechts bang voor het aan den deur bevestigde nest van de giftige nachtwesp".

No. 3: „Ik heb slechts angst voor een ouden varkenstrog".

No. 4: „Ik ga op den loop voor een verkoolden houtspaander, dien men aan de deur heeft aangebracht".

No. 5: „Wat mij betreft, ik ben slechts bang voor het bedorven kaf van rijst aan de deur".

No. 6: „Ik ga aan den haal voor een tooverstaf (*toenggal panaloean)* die men tegen een der deurposten heeft geplaatst".

No. 7: „Ik ben tenslotte degene, die altijd in staat zal zijn het kind te halen, want ik laat mij slechts door één machtspreuk verjagen, die aan oningewijden niet bekend is: *„Hoeng sarasara sirisiri diandian nahiri djongga nabiri djonggi, djongga djonggihon begoe paralop soeroeng boenoeh!"* (Vrij vertaald: „bezem veeg weg! veeg het aan den kant, stoot met de horens den ontvoerenden demon, sla hem

dood!"). Slechts deze vervloeking vrees ik, wanneer men voor en na het uitspreken daarvan met sirihsap naar mij zal spuwen".

Ralain spoedde zich terug naar het dorp en beijverde zich om alle door de geesten gevreesde voorwerpen bij de deur van zijn woning bijeen te brengen. Daarop maakte hij een betelpruimpje gereed en wachtte den loop der dingen af. Het duurde niet lang of Ralain hoorde de geesten aankomen en hij vernam weer de stemmen die dooreenspraken als in het bosch: „Ik ben bang voor het gescheurde netten zakje". „En ik voor het nest van de giftige nachtwesp". „Ik ben doodsbenauwd voor die varkenstrog!" „Van een verkoolden houtspaander moet ik niets hebben!" „Ik kan niet tegen het gezicht van bedorven kaf van rijst". „En ik ga op de vlucht voor een tooverstaf!"

Toen kwam de laatste geest en Ralain die zijn betelpruim kauwde, hoorde hoe de treden van de trap die naar de deur leidden, kraakten. Toen hij de vijfde trede hoorde kraken, spuwde Ralain een straal sirihsap door de deuropening en sprak plechtig het tooverformulier uit, waarna hij nogmaals het sirihsap uitspuwde.

Met een luiden kreet liep toen ook de laatste geest weg.

Het kind bleef leven en door te handelen zooals beschreven werd, verkreeg Ralain tallooze nakomelingen.

EENIGE OPMERKINGEN OVER HET PARARATON-VERHAAL BETREFFENDE TOH-JAYA'S DOOD.

DOOR

C. C. BERG.

In deel 89 van deze Bijdragen, op p. 283 sqq., heeft Dr. W. F. Stutterheim nog eens de kwestie ter sprake gebracht, hoe Toh-Jaya, de vorst, die een blauwen Maandag den scepter gezwaaid heeft over het rijk van Tumapĕl, eigenlijk aan zijn einde gekomen is, en wat den schrijver van de Pararaton aanleiding mag gegeven hebben tot het opdisschen van het merkwaardige verhaal, dat wij er thans in aantreffen. De kwestie zelf wint door Stutterheim's nieuwe behandeling niet aan belang. Zij vormt een van die vele drama's in de Javaansche geschiedenis, waarin men zich als mensch niet pleegt te verdiepen, omdat elk element van niet-alledaagsche tragiek er in ontbreekt, en waarvoor men als historicus nauwelijks interesse heeft, omdat het geen anderen invloed heeft uitgeoefend dan dat het de geschiedenis mede geconstitueerd heeft; sporen heeft het om zoo te zeggen niet nagelaten, en de auteur van de Nāgarakṛtāgama heeft het niet eens de moeite van het vermelden waard geacht. Echter raakt Stutterheim's antwoord op de vraag, waarom de auteur van de Pararaton ons het verhaal juist in dezen vorm geboden heeft, aan een kwestie van ruimer beteekenis: of de berichtgeving van de Pararaton tendentieus is dan wel objectief, en om zijn keuze tusschen deze twee mogelijkheden lijkt een nadere beschouwing van het geval toch niet geheel van belang ontbloot te zijn.

De geschiedenis is deze. Toh-Jaya, een zoon van ken Angrok, den stamvader van de vorsten van Singhasāri en Maja-Pahit, straft den auctor intellectualis van den moord op zijn vader, diens eigen stiefzoon, door hem op zijn beurt te dooden. Dan vreest hij echter de vijandschap van den zoon van zijn slachtoffer, Rangga-Wuni, en tracht daarom ook hem uit den weg te ruimen. Ditmaal is het lot Toh-Jaya echter niet gunstig. Rangga-Wuni vindt beschermers, die listig een militairen opstand tegen Toh-Jaya uitlokken. Het verloop

van dezen opstand beschrijft de Pararaton, na verteld te hebben, dat men tegen de kraton optrok, dan als volgt (17, 36 — 18, 3):

> Mogha kagyat sirâpañji Toh-Jaya, malajĕng, kapisah, tinumbak tan kapisânan. Mari ning geger rinuruh de ning kawulanira, pinikul pinalayokĕn maring Katang-Lumbang. Kang amikul kasingse gaḍage, katon pamungkure. Lingirâpañji Toh-Jaya ri kang amikul: „Bĕciki gaḍagta, katon pamungkure!" Sangka ning tan awet ratu, dene silit iku. Rawuhirêng Lumbang-Katang (sic!) mokta sira.

In Brandes' vertaling:

„Apañji Tohjaya schrikte hevig, vluchtte hals over kop * doch kreeg een niet direct doodelijke speerwond. Toen het rumoer bedaard was, zochten zijne dienaren hem; zij namen hem op en vluchtten met hem naar Katang lumbang. Daarbij raakte van een der dragers de *sarung* los zoodat zijn achterste te zien kwam. Pañji Tohjaya riep hem toe: „Maak je sarung in orde, je achterste is te zien". Die billen waren de reden, dat hij (Tohjaya) niet lang koning was. Te Lumbang katang aangekomen, overleed hij".

Bij * teekent Jonker aan, dat hij kapisah liever met „gescheiden" vertaald zou zien, doch overigens heeft de vertaling geen aanleiding gegeven tot critiek.

Onder de vele merkwaardige Pararaton-verhalen neemt dit verhaal zijn plaats met eere in. Van weinig koningen ter wereld zal het certificaat-van-overlijden deze doodsoorzaak vastgelegd hebben! Het is dan ook begrijpelijk, dat men deze eigenaardige mededeeling met een mengeling van verbazing, vroolijkheid en scepsis heeft opgenomen. Diverse pennen hebben zich tot het leveren van commentaar er op aangetrokken gevoeld, en wij zijn aldus in het bezit gekomen van een realistische, een puur-wetenschappelijke en een politieke verklaring. Brandes zelf heeft zich blijkbaar geen oordeel over het verhaal gevormd; althans zoekt men in de uitgave van de Pararaton te vergeefs naar eenige appreciatie van de geschiedenis, hoewel men zulks van den uitgever en vertaler toch wel verwacht zou hebben.

De realistische verklaring, zij het voorzichtiglijk omringd van voorbehoud, vindt men in Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", in den eersten druk op p. 318—319, en, ongewijzigd, in den tweeden druk op p. 322. Krom schrijft:

„De laatste episode is niet heel duidelijk, en maakt den indruk uit een omstandiger relaas gecomprimeerd te zijn. Wat is er nu

eigenlijk gebeurd? Is het oponthoud voor den koning noodlottig geweest, doordat zijn vijanden hem een zwaarder wond hebben kunnen toebrengen? Waarom zou hij dan niet dadelijk afgemaakt zijn, maar eerst na verder vervoer zijn overleden? Of is de drager woedend geworden en heeft de vorst van hem de doodelijke wond ontvangen? Dit laatste lijkt het waarschijnlijkste, omdat dan de andere dragers de voltooiing van de euveldaad belet kunnen hebben, zoodat zij den koning nog levend naar Katang Lumbang brachten. Wij denken dan vanzelf ook weer aan de kris van Gandring, die het aangewezen moordwerktuig was, en welks noodlottige werking wordt voorbereid door de mededeeling, dat de speerwond eigenlijk niet doodelijk was.... Hoe het ook zij, de anecdote in kwestie komt ons voor aan een romantische versie van Tohjaya's einde ontleend te zijn, zoodat wij niet geneigd zijn er veel waarde aan te hechten. Aannemelijk lijkt ons, dat de koning bij den overval van den kraton een speerwond heeft ontvangen, zich nog door de vlucht heeft kunnen redden naar Katang Lumbang, maar daar aan de gevolgen is overleden".

Zooals men ziet, overweegt Krom hier eerst de mogelijkheid, dat het afzakken van broek of bĕbĕd een oponthoud veroorzaakt heeft, dat Toh-Jaya noodlottig geworden is, maar geeft hij deze mogelijkheid prijs, omdat hij geen antwoord ziet op de vraag, waarom Toh-Jaya door den vijand, die hem in dat geval dan toch blijkbaar wel in Katang-Lumbang gedood zal hebben, niet ineens was afgemaakt bij den overval op het paleis. Zou voor dit gedrag van Toh-Jaya's tegenstanders alsnog een aannemelijke verklaring gevonden kunnen worden, dan zou de theorie van het noodlottige oponthoud onderweg uiteraard weer haar rechten doen gelden.

Thans echter gaat Krom's voorkeur uit naar de hypothese, dat de drager met de afgezakte broek of bĕbĕd zich beleedigd zou hebben gevoeld, den koning aangevallen zou hebben, en in zijn boozen opzet grootendeels, doch niet volkomen, geslaagd zou zijn. Deze hypothese verklaart voorzeker het overlijden des konings na een in eerste instantie geslaagde vlucht. Het groote bezwaar, dat men er echter tegen kan aanvoeren, is, dat van den aanval van den drager uit den Pararaton-tekst niets blijkt, noch direct, noch impliciet, terwijl toch het verhaal, dat er, naar Krom's gissing, bijgedacht zou moeten worden, zoo smakelijk zou zijn en zoo wel in het kader van de Pararaton zou passen, dat men het noode zou missen, en niet be-

vroeden kan, waarom de auteur het zijn lezers en hoorders niet gegund zou hebben. Een tweede bezwaar is, dat men de opmerking van een vorst tegenover een bediende, dat hij zijn toilet in orde moet maken, toch moeilijk van een zoodanig beleedigenden aard kan achten — in een land als Java, en bij een verhouding als van een Javaanschen vorst tot een bediende! —, dat zij zulk een reactie van den kant van den bediende zou verklaren. Wel is waar leiden abnormale omstandigheden tot abnormale gedragingen der menschen, maar niettemin maakt dit bezwaar Krom's opvatting er toch niet aannemelijker op.

De tweede verklaring, die ik zuiver-wetenschappelijk zou willen noemen in dien zin, dat zij haar argumenten louter aan de wetenschap ontleent en geen gebruik maakt van waarschijnlijkheidsberekeningen of overwegingen van algemeen menschelijken aard, is die, welke Pigeaud naar voren heeft gebracht in de zevende stelling, die hij aan zijn dissertatie toegevoegd heeft: „'t Verhaal in de Pararaton...., dat in 't afzakken van 't lendenkleed van een der dienaren van apañji Tohjaya, in tegenwoordigheid van z'n meester, d' oorzaak ziet van diens verlies van de heerschappij, heeft tot grondslag 't vaak voorkomende geloof aan de sterke magische invloed van de naaktheid". Argumenten plegen aan een stelling niet toegevoegd te worden. Zij spreekt echter voor zich. En Krom teekent dan ook bij zijn beschouwing aan, dat, mocht Pigeaud gelijk hebben, het verhaal daarmee in een geheel andere sfeer gebracht zou zijn, een sfeer, waarin de historicus zich van een oordeel onthoudt.

Politieke bedoelingen zoekt Stutterheim ten slotte achter het verhaal. In zijn opstel „De dood van Tohjaya", dat in aanheffe dezes terloops reeds is vermeld, wil hij eerst Pigeaud's stelling in dezen zin gewijzigd zien, dat Toh-Jaya niet zou zijn gestorven aan een noodlottige werking der naaktheid, doch hieraan, dat hij blootgesteld geweest is aan het gevaar, dat het zichtbaar worden van iemands aars met zich meebrengt, als een der negen lichaamsopeningen. Vervolgens echter uit hij de meening, dat het verhaal van het noodlottige afzakken van broek of bĕbĕd door den schrijver van de Pararaton wel ingelascht is geworden om den steek met de lans, dien een van Toh-Jaya's tegenstanders hem nog in de kraton toegebracht had, welbewust als doodsoorzaak uit te schakelen. En dit zou, meent hij, weer geschied zijn, omdat anders Jayawiṣṇuwardhana, alias Rangga-Wuni, verantwoordelijk voor het gedrag van zijn onder-

geschikten, schuldig verklaard zou moeten worden aan Toh-Jaya's dood. Omdat de auteur van de Pararaton Jayawiṣṇuwardhana gunstig gezind was, concludeert Stutterheim veronderstellenderwijze, wilde hij hem van de beschuldiging van moord ontlasten, en om dat te bereiken greep hij als middel naar het verhaal, al dan niet werkelijk gebeurd, van de afgezakte broek of bĕbĕd, dat voor zijn publiek alleszins duidelijke taal gesproken en een alleszins aanvaardbare verklaring beteekend zou hebben.

„Tamelijk eenvoudig" acht Stutterheim deze „oplossing". Niettemin is er ook tegen haar wel eenig bezwaar in te brengen. In de eerste plaats is het de vraag, of Stutterheim met de vervanging van „billen" door „aars" niet wat voorbarig is. De Pararaton-tekst gebruikt niet uitsluitend het woord silit, doch silit naast pamungkur, en pamungkur komt zelfs tweemaal voor tegenover eenmaal silit; en er is geen enkele reden om pamungkur, „het achterste", bepaaldelijk met „aars" te vertalen. In de tweede plaats is het twijfelachtig, of zich inderdaad het geval heeft voorgedaan, dat Stutterheim veronderstelt. De situatie is deze, dat tijdens het loopen 's mans kleed afzakt. Erg kan het mankement niet geweest zijn, daar de drager immers nog in staat was om voort te gaan, blijkens het feit, dat hij zijn toilet nog niet in orde had gebracht op het oogenblik, dat de koning zijn opmerking tot hem richtte. Een lichaamshouding, die het gevaarlijke lichaamsdeel zichtbaar gemaakt zou hebben, kan men zich in de gegeven omstandigheden toch eigenlijk moeilijk indenken. In de derde plaats doet zich de vraag voor, of reeds aan het bloote feit van het zichtbaar worden van deze lichaamsopening het gevaar verbonden geacht werd, dat Stutterheim er aan toeschrijft. Zooals spuwen of met den vinger wijzen in het gewone dagelijksche leven ongevaarlijk wordt geacht, en het gevaar pas optreedt, wanneer men opzettelijk met vijandige bedoelingen in iemands richting spuwt of naar iemand wijst, zoo zou men ook kunnen meenen, dat alleen het opzettelijk openen van den den tegenstander toegewenden anus — zooals dat overgebleven is in het triviale gebruik om iemand bij wijze van beleediging bukkende het achterste toe te draaien, waarop men dan op hetzelfde oogenblik met de vlakke hand slaat — gevaarlijk kan zijn, doch niet de onopzettelijk gênante houding van den braven drager van Toh-Jaya's draagstoel. En ten slotte, zou een koning, die in dezelfde gedachtensfeer toch wel als magisch-krachtiger geldt dan een bediende — of het moest zijn, dat zijn verwonding van in-

vloed was —, gevaar ondervinden van de vrijkomende sĕkti van een wezen van lagere orde? In dezelfde Pararaton sterft wel ken Angrok's vader door de uitstralende sĕkti van zijn zoon, doch niet sterft Lembong, de dief; ken Angrok zelf kon zonder nadeelige gevolgen den vurigen schoot van ken Ḍĕḍĕs aanschouwen, doch dipati Sasranagara moest, toen hij zich vergrepen had aan de sĕlir's van Erucakra, sterven. Gelijke oorzaken leiden op dit gebied dus zeer zeker niet tot gelijke gevolgen.

Laten wij derhalve het bezwaar gelden, dat Stutterheim te recht opwerpt tegen de verklaring van Pigeaud, n.l. dat naaktheid in tallooze gevallen zeer zeker niet doodelijk werkt, niet minder gelden tegen de door hem gewijzigde hypothese de bezwaren, die hierboven zijn aangeduid. De argumenten tegen de ethnologische interpretatie van het Toh-Jaya-verhaal lijken mij derhalve niet gering, en de vraag doet zich voor, of zij niet zwaarder wegen dan het voordeel, dat deze hypothese oplevert. Ik voor mij zou geneigd zijn om haar geheel te laten varen en met Krom te trachten een rationeele verklaring der situatie te halen uit de feiten, die de traditie zelve ons mededeelt.

Wij komen dus terug op de vraag, waarom Toh-Jaya niet gedood is geworden, toen de vijand hem tijdens den aanval op de kraton in zijn bereik en in zijn macht had. Welnu, bezien wij den tekst van de Pararaton nauwkeurig, dan bemerken wij, dat de oplossing gegeven wordt door het woord kapisah van Pararaton 17, 37. Brandes had het met „hals over kop" vertaald, Jonker echter met „gescheiden". Brandes' vertaling evenwel hangt geheel in de lucht; die van Jonker is de eenig juiste. Kapisah immers is een vorm van het derde passief, staande naast een actieven vorm misahaké, Oud-Javaansch amisahakĕn, d.i. „scheiden" (transitief), „afscheiden" (A van B), „afzonderen", van een grondwoord pisah afgeleid, dat nooit iets anders beteekent dan „gescheiden zijn", „zich afscheiden", „scheiding". Teruggedrongen in een bescheiden voetnootje als Jonker's juiste vertaling was, heeft zij haar weg niet kunnen vinden naar Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis", terwijl Stutterheim haar wel releveert, doch slechts om er de — mij onbegrijpelijke — opmerking aan vast te knoopen, dat zij geen wijziging brengt in den zin van de mededeeling, waarin kapisah voorkomt, en alleen betrekking heeft op hetgeen komen moet (?).

Geen wijziging? Maar kapisah staat tusschen malajĕng en tinumbak tan kapisanan in! Dat beteekent toch, dat Toh-Jaya eerst gevlucht

is, toen van zijn volgelingen gescheiden is geraakt, en in dien toestand zijn speerwond heeft opgeloopen! Dat beteekent impliciet, dat in de scheiding de verklaring ligt, waarom de man, die Toh-Jaya wondde, hem niet hetzij ongewond gevangengenomen, hetzij ineens afgemaakt heeft. Den koning zocht men natuurlijk in het gezelschap van zijn ondergeschikten, en de aanvaller, die in het donker tegenover een alleenloopenden man kwam te staan, kon moeilijk bevroeden, dat hij te doen had met den koning zelf.

Het geval wordt, dunkt mij, wel aanzienlijk veel duidelijker, wanneer men van deze, door den tekst zelf aan de hand gedane, voorstelling van de volgorde der feiten uitgaat. De aanvallers zochten zich uiteraard van den persoon des konings meester te maken. Dit lukte echter niet, want de koning was, onherkend, gewond geraakt en op de plaats van zijn ontmoeting met den vijand blijven liggen. Na een zekeren tijd geven de aanvallers hun pogingen om hem te vinden op, wel in de veronderstelling, dat Toh-Jaya door zijn getrouwen in veiligheid gebracht is. Die getrouwen zelf echter weten natuurlijk, dat dit niet het geval is, en wanneer zij vernemen, dat de aanvallers den koning niet gevonden hebben, althans zonder den koning teruggekeerd zijn, begrijpen zij, dat er iets met hem gebeurd moet zijn. Zij zoeken het terrein af en vinden hem ergens gewond liggen. Vervolgens leggen zij hem op een draagbaar of zetten hem in een draagstoel en nemen met hem de vlucht. Deze vlucht met een gewonden koning kan natuurlijk geen geheim blijven, en dat Toh-Jaya door zijn tegenstanders wel achtervolgd moest worden, wilden dezen zelf voor hem veilig blijven, spreekt geheel vanzelf. Nu krijgt onder zulke omstandigheden een drager een ongelukje, dat eenig oponthoud met zich medebrengt. Dit korte oponthoud heft den kleinen voorsprong op, dien de vluchtenden op de achtervolgers hebben, en wordt den koning inderdaad noodlottig. De kleine oorzaak van de afgezakte broek of bĕbĕd ware op zichzelf vermelding niet waard, maar om het groote gevolg van Toh-Jaya's ondergang wordt zij interessant en vindt haar weg naar de Pararaton. De aard van het ongevalletje geeft aan de situatie iets lachwekkends, maar de heele situatie, zooals zij voor Toh-Jaya en ook in de oogen van den verteller was, werd niet door den aard van het ongevalletje bepaald, maar door het ongevalletje als zoodanig.

Deze voorstelling van zaken is zeer zeker niet louter hypothese. Het is de Pararaton zelf, die haar aan de hand doet. Op de plaats,

die het woord kapisah inneemt, is reeds gewezen. Een tweede aanwijzing vormt het feit, dat de gewonde Toh-Jaya door zijn lieden gezocht wordt *mari ning geger*, „wanneer het (krijgs-)rumoer bedaard is", hetgeen wel wil zeggen: „wanneer de aanvaller is weggetrokken". Toh-Jaya wordt *pinalayokĕn* naar Katang-Lumbang; een term wordt dus gebruikt, die er op wijst, dat de aanhangers van Toh-Jaya in ieder geval voor een achtervolging bevreesd waren. En wanneer men, na dit vastgesteld te hebben, bovendien nog enkele kleine nuances in de vertaling aanbrengt, nuances, die haar nauwe aansluiting aan den Oud-Javaanschen tekst intusschen volstrekt niet aantasten — aldus:

> Apañji Toh-Jaya sprak tot den drager: „Maak je broek (bĕbĕd) vast! Je achterste is te zien!" Hetgeen de oorzaak er van werd, dat hij niet lang koning was (door dien aars n.l.!). Hoewel hij Katang-Lumbang bereikt had, kwam hij om. —,

dan kan men gemakkelijk uit den tekst de voorstelling van den gang van zaken halen, die ik hierboven gegeven heb. Tusschen haakjes: het is geenszins uitgesloten, dat de woorden dene silit iku aan een reeds bestaanden tekst toegevoegd zijn geworden door een afschrijver, die het voorgaande sangka ning tan awet ratu niet duidelijk genoeg vond of die met een platte grap het humoristische in de situatie wilde accentueeren; terwijl in dene silit iku het platte woord silit gebruikt wordt, spreekt de tekst te voren tweemaal van pamungkur, hetgeen beschaafder klinkt en in den context veel beter schijnt te passen. Uiteraard laat zich echter de juistheid van dit laatste bezwaarlijk bewijzen.

Een welkome bevestiging nu van deze lezing biedt Pararaton-B, een tekst, die Krom en Pigeaud niet bekend geweest is, doch waarvan Stutterheim het voor ons doel belangrijkste gedeelte heeft kunnen laten afdrukken aan het einde van zijn bovengenoemde opstel, met een inhoudsopgave van mijn hand. In kleinigheden wijkt het verhaal van de vlucht van dat van de proza-Pararaton af. Zoo vlucht Toh-Jaya in dezen tekst niet in een draagstoel of op een draagbaar, doch te paard, en met het amikuli van de vierde afgedrukte strophe moet dus wel bedoeld zijn het dragen van de bagage. Maar wat ons het meest interesseert is, dat het verhaal van het afzakken van broek of bĕbĕd hier ontbreekt, terwijl wij daarentegen iets omstandiger ingelicht worden omtrent Toh-Jaya's doodsuur. Uitdrukkelijk wordt hier geconstateerd, dat de vijand Toh-Jaya op de hielen zit

(tur tinututa de nikang sañjata, *sinurakan* tumuli!), dat het in Katang-Lumbang tot een treffen komt, en dat Toh-Jaya, van alle zijden omsingeld, valt onder de wapenen van zijn tegenstanders.

Niet alleen lijkt dit verhaal met dat van de proza-Pararaton gemakkelijk te combineeren te zijn, maar ook doet het wellicht een verklaring aan de hand, waarom Toh-Jaya juist naar Katang-Lumbang vluchtte. In strophe 9 van het bij Stutterheim's artikel gepubliceerde fragment wordt n.l. gezegd, dat Toh-Jaya „kalĕnggak nikang bĕnawa, pan adoh dera malaywi". Geheel duidelijk zijn deze woorden niet. Banawa beteekent in het oudere Javaansch doorgaans niet, zooals banawi in het huidige Javaansch, „groote rivier" — of, wanneer de verklaring van bĕngawan, den ngoko-vorm bij banawi, als *bang* = „kant" plus *awan* = „zenith", „centrum", juist is, misschien beter „centrale rivier", d.i. de rivier, die door of langs de residentie eens vorsten stroomt [hetgeen zou verklaren, waarom nu eens deze en dan weer die rivier als *de* bĕngawan aangeduid wordt] —, doch „schip", al is het natuurlijk niet uitgesloten, dat de beteekenis „groote rivier", of eventueel „centrale rivier", ook reeds in het Oud-Javaansch voorkomt. Kalĕnggak beteekent „onwillekeurig een achterwaartsche beweging maken met het hoofd", welke vertaling evenwel hier niet goed schijnt te passen, tenzij men kalĕnggak nikang bĕnawa zou willen weergeven met „hij schrok van de rivier", „hij keek plotseling vreemd op, toen hij voor het water kwam te staan". Maar of wij nu bĕnawa met „schip" of met „groote rivier" vertalen, de voorstelling van deze Pararaton-redactie is toch in ieder geval wel, dat Katang-Lumbang aan het water lag, en wel op reeds vrij grooten afstand van Singhasāri, daar de tekst er bijvoegt: pan adoh dera malaywi; misschien is het aan den benedenloop van de Kali Porong te zoeken, in welk geval het natuurlijk niet identiek kan zijn met het Loembang, dat thans ten Z.Z.O. van Pasoeroehan ligt [1]). Voor het feit, dat Toh-Jaya naar Katang-Lumbang vluchtte, zou dan een plausibele verklaring zijn, dat hij daar gelegenheid had om de overzijde te bereiken en tevens zijn voorsprong te vergrooten door zijn achtervolgers den overtocht onmogelijk te maken. Voor het feit daarentegen, dat hij in Katang-Lumbang niettemin gesneuveld is, zou men als verklaring kunnen aanvoeren de veronderstelling, dat de vijand te dicht achter hem aankwam om hem gelegenheid te geven zijn plannen uit te voeren: voordat hij voor zijn eigen over-

---

1) Cf. Krom, HJG²., p. 322, en daarnaast Poerbatjaraka in BKI 80, 223.

tocht de noodzakelijke maatregelen had kunnen treffen, arriveerden zijn tegenstanders, en zoo werd de rivier een barrière vóór hem, in plaats van tusschen hem en zijn tegenstanders.

Mogen we dit verloop van zaken in Pararaton-B lezen, dan zouden de twee teksten elkander op een welkome wijze aanvullen. De prozaredactie zou met het verhaal omtrent het afgezakte kleedingstuk het ongeval belichten, dat de volvoering van Toh-Jaya's plannen zou verijdelen, terwijl Pararaton-B de mislukking zelf zou beschrijven door, zij het vrij gebrekkig, in het licht te stellen, dat Toh-Jaya's voorsprong niet groot genoeg was, dat hij daardoor geen tijd meer had om over de rivier te ontsnappen, en dat hij aldus vanzelf in de handen viel van de mannen van Rangga-Wuni.

Intusschen, ook zonder de hulp van Pararaton-B lijkt het bekende verhaal geïnterpreteerd te mogen worden als hierboven gedaan is, en aan den anderen kant brengt deze hulp onze interpretatie niet boven het peil van hypothese. Getracht is in het bovenstaande om alle feiten, die een nauwkeurige lezing van de teksten ons opleveren kan, in een aannemelijk verband te rangschikken. Het resultaat is, dat het verhaal van Toh-Jaya's dood zijn romantische kleur grootendeels verliest, en dat het in een zuiverder historische sfeer komt te staan, al kunnen wij natuurlijk geen antwoord geven op de vraag, of de beschreven gebeurtenis werkelijk plaats heeft gehad dan wel aan de fantasie van een latere generatie is ontsproten. Van een streven om het verhaal in te richten naar een vooropgezette voorkeur voor een of anderen koning, zooals Stutterheim dat meent te mogen veronderstellen, behoeft, naar het mij voorkomt, geen sprake te zijn. Veeleer teekent zich het streven af om in de beschrijving van een gebeurtenis, die in haar gevolgen toch in ieder geval van een zeker belang is geweest voor Java, het accent te verleggen naar het anecdotische; niet de groote lijn, maar de miniatuur trekt den auteur. De episode van Toh-Jaya's dood doet mij, in dezen vorm geïnterpreteerd, denken aan dat andere Pararaton-verhaal, waar rāden Wijaya zijn achtervolgers op een sawah de gezichten vol modder schopt. Ook daar vermeldt de Pararaton een kleine oorzaak, die een groot gevolg zou hebben gehad. Maar voor rāden Wijaya was het gevolg van aangenamer aard dan voor Toh-Jaya.

Leiden, Juni 1935.

ALTIND. °ANTA-, °ANTARA-, USW.

VON

J. GONDA, Utrecht.

Im Altindischen begegnen bekanntlich einige sehr bekannte Wörter, die mit *ant-* anfangen: *anta-, antar, antara-, anti, antika-,* usw. Sie sind etymologisch von verschiedener Herkunft und teilweise homonym. Schon bei oberflächlicher Beurteilung ist es deutlich, daß hier die Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung, welche sich bei derartigen Gruppen mehrmals findet, vorliegt. Da der Zusammenhang und die formale und semantische Entwicklung der einzelnen Wörter, so viel ich weiß, noch nicht in einer Zusammenfassung dargestellt wurde und die in den Wörterbüchern und anderswo angegebenen Erklärungen mich nicht immer befriedigen [1]), so gebe ich hier einen Ueberblick über die wichtigsten Hauptsachen des auf diese Wortgruppe bezüglichen Materials, wobei zumal Einzelheiten worüber man einverstanden ist selbstverständlich nur oberflächlich erörtert werden.

Aus dem Indogermanischen ererbt waren:

A. ṛgved. usw. *ánta-* „Ende im Raum, Endpunkt usw.": got. *andei-s* „Ende", ais. *endi(r)*, as. *endi,* ahd. *enti,* nhd. *Ende.*

B. ved. (ṚV., AV.) *ánti* adv. (pur. präp.) „gegenüber, in Gegenwart": griech. *ἀντί* präp., „gegenüber, statt, für usw.", lat. *ante* adv. u. präp. „vor", osk. *ant* „usque ad" usw.

C. ṛgved. usw. *antár* adv. u. präp. „innerhalb, zwischen durch, hinein": awest. *antarə,* altpers. *antar* „innerhalb, zwischen; im Kreis von (unter)", lat. *inter* meistens präp. „zwischen, in der Mitte von", deutsch *unter,* niederl. *onder,* usw. in der Bed. „zwischen; included in usw."; eigentlich auf (gr. *ἐν* „in", lat. *in* „in", germ. *in* usw.) idg. *en-* „in" mit Suffix *-ter* gebildet, also

---

[1]) Pet. Wtb. (I, 233 flgg.) gibt z.B. nur ein Wort *anta-* mit vielen Bedeutungen an; gleichfalls Monier Williams und Cappeller, wo auch *ante* „at last; close by, near, in the presence of, in, within", usw.

„zwischen zwei hinein", „à l'intérieur de deux", räumlich und zeitlich; dazu idg. *entero-s* adj.: *ántara-* [1]) „im Innern befindlich" (fast nur ved.); subst. n. „das Innere", awest. *antara-* „Innere", meistens *antarāt̰* „innerhalb", lat. (**intero-s* >) *interior* „der Innere"; ṛgved. *ántama-* „innigst befreundet", awest. *antəma-* „innerste, intimste", lat. *intimu-s* „innerste, vertrauteste".

D. ved. Pr. usw. *ántara-* (*-antara-*) adj. „verschieden von, der andere": awest. *antara-* „der zweite, der andere", got. *anthar* „anderer", ais. *annar-r,* ahd. *andar,* nhd. *ander,* lit. *añtra-s* „anderer" [2]).

A (*anta-* „Ende") ist bekanntlich im Altindischen, schon im Ṛgveda, häufig zu belegen; dem Anschein nach später, außer in Komp., seltener; m. E. kommt aber nicht allen im PW. angeführten Stellen die Bedeutung „Ende" wirklich zu. Bedeutungen: I Ende; Saum, Rand, Grenze; II Ende, Ausgang; Lebensende, Tod; III das Letzte (Höchste, Beste), Gipfel. Zu I br. [3]) *antaka-* Rand, Saum eines Feldes; zu II das Ende bereitend; Tod; br. *antama-*, *antima-* „letzte" (PW.), *-antika-* „reichend bis"; *nāsāntika-* „bis an die Nase reichend" [4]).

Im Ṛgveda heißt B *anti* „gegenüber" (1, 176, 1 *śatrum anti na vindasi,* „du findest keinen Feind dir gegenüber"), „gegenwärtig, vor Augen" (4, 2, 18), meistens aber „nahe, in der Nähe befindlich", und zwar mit ausgedrücktem Gegensatze: 1, 79, 11 *yo no agne 'bhidāsati anti dūre padīṣṭa saḥ,* „Wer uns, Agni, in der Nähe und Ferne nachstellt, der soll zu Fall kommen"; 94, 9 *vadhair ... apa ... jahi dūre vā ye anti vā ke cid atriṇaḥ,* „schlag mit den Waffen ... die Atrin's, die fern sind und die nahe sind"; 9, 67, 21 *yad anti yac ca dūrake bhayam ... vi taj jahi,* „die Gefahr in der Nähe und in der Ferne, zerschmettere sie", usw.; vgl. auch AV. 10, 4, 9. Daneben finden wir aber *antike*: ṚV. 9, 78, 5 *jahi śatrum antike dūrake ca,* „erschlage den Feind nahe und fern". Dieses Wort findet

---

[1]) Dazu z.B. Hj. Frisk, Zur Indoir. u. Griech. Nominalbildung, Göteborgs Kungl. Vet. Samh. Handl. 5 A IV, 4, S. 5.

[2]) Hinsichtlich der in Einzelheiten verschiedenen etymologischen Ansichten, sowie der Frage eines etwaigen näheren Zusammenhanges und andrer Punkte, die hier nichts zur Sache tun, verweise ich auf die bekannten etymologischen Wörterbücher. Zur Orientierung besonders Walde-Pokorny, Vergl. Wtb. der Indogerm. Sprachen, I, 65 ff.; 125 ff.; Ernout-Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, 53 ff.; 457 ff.; Feist, Etym. Wtb. d. Got. Spr., 34 ff.

[3]) d.h. in Brāhmaṇa's.

[4]) Vgl. unten.

sich später öfters und setzt *anti* fort, vgl. nur Nala 1, 25 *yaṃ haṃsaṃ samupādhāvad antike,* oder mit vorhergehendem Genitiv Nala 1, 22 *Damayantyās tadāntike nipetuḥ,* „in der Nähe"; „in der Gegenwart von", mit Gen. z.B. Manu 2, 202 *antike striyāḥ* (*kāminīsamīpe* Komm.); häufig am Ende eines Komp., z.B. Manu 11, 188 *vaseyuś ca gṛhāntike,* „in der Nähe des Hauses", *gṛhasamīpe.* Dazu *antikāt* „aus der Nähe", z.B. AV. 4, 16, 1 *antikād iva paśyati,* auch nachvedisch; neben *dūrāt* „aus der Ferne, von fern". Öfters aber *dūrāt* im Gegensatz zu *antitaḥ* (ṚV.), z.B. ṚV. 2, 27, 13 *nakiṣ ṭaṃ ghnanti antito na dūrād*; daneben auch *dūrataḥ* „aus der Ferne her" (AV. 4, 38, 5; klass.). Der Akkusativ *antikam* ṚV. 10, 161, 2 *mṛtyor antikam* „in die Nähe des Todes", *dūrakam,* „in die Ferne, 10, 58; daneben häufig *dūram* ṚV. usw. Zuletzt erscheint *antika°* auch im Komp. Anfang *antikastha-* u. dgl., vgl. PW. I, 253.

Durch das Nebeneinander dieser Formen scheint nun, wie schon von Wackernagel bemerkt worden ist[1]), aus ved. *anti* durch Umbildung *ante* „in der Nähe" entstanden zu sein, das sich schon ṚV. 10, 34, 11 vorfindet: *so agner ante vṛṣalaḥ papāda,* „fast dem gr. ἄντα, lat. *ante* gleichbedeutend"[2]). Dieser Lokativ ist häufig zu belegen. Vgl. z.B. Çatap. Br. 1, 6, 1, 21 *yadi ha vāpi dūre san yajate yady antike, yathā haivānte sata iṣṭaṃ syād;* 11, 5, 1, 11 *saṃvatsaratamīṃ rātrim āgacchatāt tan ma ekāṃ rātrim ante śayitāse*; 12, 5, 2, 7 (2 ×, nach Gen.); 3, 1, 2, 17 *no hānte gor nagnaḥ syāt*; *jāyāyā ante nāśnīyāt*; Āp. Dh. S. 2, 29, 7 *apām ante* „vor Wasser". Dann auch: Kālid., Ragh. 2, 26 *Gaṅgāprapātāntavirūḍhaśaṣpa-,* „in der Nähe des Gangesfalls".

Wiewohl ich mit Wackernagel den hier etwas näher begründeten Entwicklungsgang für richtig halte, so möchte ich doch daran erinneren, daß im Griechischen neben ἀντί auch ἄντα (fast nur episch) adv. „entgegen, gegenüber", präp. „gegenüber, gegen" existiert, welches ein Akkusativ ist neben dem Lok. ἀντί[3]) und vermutlich zu ἀντᾶν „begegnen" Anlaß gab[4]), und daneben ἄντην „gegenüber", worin man mit dem Ausgang -ην nach anderen Adverbien[5]) einen Akk. sg. f. auf -ᾶν, -ην zu sehen hat, und dessen

[1]) Altind. Gramm. II, 1, S. 67.
[2]) Grassmann, Wtb., S. 63.
[3]) Vgl. Ernout-Meillet, o.c., S. 55.
[4]) Debrunner, Griech. Wortb., S. 91.
[5]) Brugmann, Grundriß, II², S. 687.

Existenz als selbständigen Stamm *$\dot{\alpha}\nu\tau\bar{\alpha}$- Schwyzer[1]), kaum mit Recht, angenommen hat[2]); bisweilen wird auch *κατ-άντ-ης, —-ες* („herabgehend usw.", neben *κάτ-αντα, κατ-άντην* „von oben herab") angereiht[3]). Es ist also nicht ganz ausgeschlossen, daß neben **ant-*[4]), *ant-ā* usw. (??) auch **anto-* existiert hat, und irgendwie im Altindischen weiterlebte.

Neben ved. *antitaḥ* und (s.o.) *antikāt* (im Gegensatz zu *dūrataḥ* und *dūrād*) entstand *antāt*, vgl. auch *āsāt* „aus, in der Nähe" (ṚV.), z.B. ṚV. 1, 27, 3 *dūrāc cāsāc ca* „fern und nah"; dazu ṚV. 1, 30, 21 *āntād ā parākāt* „nah und fern". Also „existierten von **anta-* „Nähe" anfangs nur einige Kasus". Vgl. auch *udakāntaṃ gataḥ* und PW. I, 234, 3.

Insofern wird Graßmann, der[5]) *antama-* zu *anta-* „Nähe" in Beziehung setzt, recht haben, daß ṚV. 1, 27, 5 *ā no bhaja parameṣu ā vājeṣu madhyameṣu śikṣā vasvo antamasya,* wo die fernsten (oder höchsten) und die mittleren Siegespreise neben dem nächsten, dem nahe befindlichen[6]) Gute begegnen, diese Verknüpfung möglich ist.

Im ṚV. und AV. steht *antara-* erstens im Gegensatz zu *para-* „fern usw.", zweitens im Gegensatz zu *bāhya-*, „außen befindlich". Graßmann, der das Wort mit *anta-* „die Nähe" verknüpft[7]) und die Bedeutungsentwicklung 1° näher, 2° recht nahe, 3° nahe befreundet, 4° lieber, recht lieb annimmt, hatte Unrecht[8]). Die Bedeutungen von *antama-*, des zweifellos damit verwandten lat. *intimus* und die des lat. *interior* machen wahrscheinlich, daß ṚV. 1, 31, 13 *tvam agne yajyave pāyur antaro ... idhyase*, „du Agni ... der vertraute, sehr befreundete, nahe stehende Wächter"; 1, 44, 12 *yad devānām ... purohito antaro yāsi dūtyam*, „als Vertrauter, sehr Befreundeter"[9]), das Wort *a.* nicht von der Sippe C getrennt werden darf; vgl. lat. *interior amicitia; interiores litterae, interiora consilia,* usw., wo gleichfalls die Bedeutung „vertraut, intim, sehr befreundet usw." vorliegt. Vgl. z.B. auch AV. 1, 19, 4 *brahma varma*

---

1) I.F. 30, 434.
2) Dagegen Walde-Pokorny I, 66.
3) Vgl. Brugmann-Thumb, Gramm.[4], S. 499; ?. Oder Rückbildung?
4) Ganz unsichere Vermutungen z.B. Schulze, Berl. Phil. Wochenschrift. 1890, 1472.
5) Wtb., s.v. (Sp. 63).
6) Vgl. auch Geldner, Rigveda-Glossar, S. 9.
7) Wtb., s.v. (Sp. 65).
8) Vgl. auch Bergaigne, J. As. 1884, I, SS. 212 f.
9) „Oder: Mittler", Geldner, Rigveda übersetzt, I, S. 49.

mamāntaram. Ich gebe allerdings zu, daß es ṚV. 3, 18, 2... *agne antarāṃ amitrān tapā* „verbrenne, Agni, die nahestehenden Feinde" (Sāyaṇa: *abhibhāvakān*) naheliegt, *a.* mit *anta-* „Nähe" zu verknüpfen, wiewohl auch die andere Verbindung möglich ist. Näher bei „Nähe" steht es ṚV. 2, 41, 8 *na yat paro nāntara ādadharṣad*, „weder ein Fremder noch ein Nahestehender". Es ist auch mir wahrscheinlich, daß man bisweilen „volks-etymologisch" *antara-* mit *anta-* „Nähe" in Beziehung gesetzt hat.

Was *antarā* (adv.) betrifft, so es ist mir nicht möglich mit PW. (I, Sp. 244) das Wort ṚV. 3, 40, 9 *yad antarā parāvatam arvāvataṃ ca hūyase | indreha tata ā gahi*, durch „in der Nähe" zu übersetzen: „Wenn du zwischen die Ferne und Nähe gerufen wirst, so komm...", vgl. auch Sāyaṇa: *a.*: *tayor madhyadeśe*. Auch im AV. ist diese Bedeutung nicht zu belegen. — Vgl. z.B. auch Rām. 2, 57, 13 *na drakṣyāmaḥ punar jātu dhārmikaṃ rāmam antarā* „wir werden niemals..., R. in (unserer) Nähe sehen".

Die Präposition *antar* „zwischen"; innerhalb, in; in — hinein" wird nicht nur mit Lok., Gen., Akk. verbunden, sondern nachvedisch auch als zweites Kompositionsglied mit dem Stamm eines andern Wortes, und zwar auf die Fragen wo, wohin, wann? Z.B. Manu 8, 79 *sabhāntaḥ sākṣiṇaḥ prāptān*, dh. *sabhāmadhyaṃ sākṣiṇaḥ samprāptān* (Kullūka), wie bekanntlich *-madhye* sehr oft in dieser Weise begegnet: *sabhāmadhye* usw. Zusammen mit *madhye*: Kss. 4, 1 *madhye Vindhyāntaḥ*. Man beachte nun, daß öfters dasselbe auch anders ausgedrückt werden konnte. „Im Wasser" z.B. heißt *jale, antar jale* (Yājñ. 3, 302), *ambho 'ntaḥ* (Yājñ. 1, 149) [1]), *jalānte* (Pañc. 4. B. Einl. *yuṣmadīyaṃ ca jalānte gṛhaṃ*), *jalāntare* (z.B. Kss. 6, 116), „in dem (den) Brunnen" heißt *kūpe* (*k. patitaḥ*), *kūpasyāntaḥ* (vgl. PW. I, 239, *), *kūpāntaḥ* (*k. pātitaḥ*, Pañc. 4. B., 5. Erz.), *kūpāntaṃ* (*k. patitaḥ*, Pañc. 2, 86); „darin" *tadantaḥ* und *tadantare* (vgl. PW), vgl. Muṇḍ. Up. 3, 1, 5 *antaḥ śarīre*, Kss. 4, 11 *ahaṃ sadā śarīrāntarvāsinī te Sarasvatī* und Mbh. *Anaṅgena śarīrāntaracāriṇā*; vgl. auch Pañc. 5. B., 9. E. *ghaṭāntarvartibhiḥ* („im Topfe befindlich") *saktubhiḥ* — Pañc. *tāṃ sa prākṣipat pañjarāntare*; Āp. Dh. sū. 2, 17, 8 *śālāntare*; und Hemacandra (vgl. PW.) *antara-* = *antar*.

Wie hat *ante* aber diese Bedeutung (*jalānte* „im Wasser") bekommen?

---

[1]) Z.B. Gobh. G. Sū. 3, 4, 14 *apsv antar praviṣṭā*. — Kathāsarits. 75, 38 (= Vet. Einl. 18 *mahāśmaśānāntar*, Var.: *-ante*.

Es ist hier noch Raum für die folgenden Erwägungen. Das Wort *antar* konnte, wie z.B. auch *prātar* „früh, morgens" u.dgl., im Satze auch als *antaḥ* erscheinen. Ein Wort wie *adhas,* adv. „unten" konnte auch als *adhaḥ, adho* und *adhe* erscheinen, je nach dem Eintreten der Pausa und dem Anlaut des folgenden Wortes. Im Sanskrit blieb bekanntlich die *-as*-Form vor tonlosen Dentalen erhalten, wurde vor tonl. Palat. *-aś*; sonst wurde die Pausaform verallgemeinert; diese entwickelte sich dann vor tönenden Lauten zu *o*. In den Prākrits wurde aus *aḥ* < *ar* meist *o* [1]): *aho* < *ahaḥ* < *ahar, pāo* < *prātaḥ* < *prātar, anto* < *antaḥ* < *antar.* Pāli *pāto* „früh morgens", *anto,* Praep. „innerhalb" usw. setzen also dieselbe Entwicklung voraus. Aus *as* entstandenes *aḥ* wurde in allen Prākrits zu *o*; hie und da entwickelte sich die mehr ursprüngliche Form zu *-e* [2]); dies *-e* [3]) wurde bekanntlich im Nomin. Sing. der *a*-Stämme in Ardhamāgadhī, Māgadhī und in einigen Adverbien in Ardhamāgadhī allgemein: amg. *purise,* mg. *puliśe* = skt. *puruṣaḥ*. Bei den Adverbien schwankt der Schlußlaut zuweilen, *ahesiram - ahosiram* (skt. *adhaḥśiraḥ*), *rahe* = skt. *rahaḥ*, aber *rahokamma* usw. [4]). Auch das Pāli kennt Formen mit *-e*; man hat sie als Magadhismus betrachtet, oder auch an Beibehalten der ursprünglichen Sandhi-Formen auf *-e* gedacht [5]). Skt. *śvaḥ* (Sandhidoublette *śvo*) „morgen" = çaurasenī *suvo,* aber amg. *suve, sue,* pāli *sve, suve,* vgl. *svedivasa.* Im Pāli begegnen nebeneinander *atippage* und *atipaggo* „(est ist) zu früh am Morgen" [6]), = skt. *atiprage,* „allzu früh am Morgen", Manu; pāli *tadahe* „an demselben Tage" ist wohl lautgesetzlich < *tadahas,* vgl. skt. *tadahas* „an demselben Tage"; man hat es aber als thematischen Lokativ auffassen können [7]), zum Stamm *aha-* „Tag", vgl. p. Instr. *ekāhena* usw., vgl. auch skt. *ekāhena, tryāhena*; jedenfalls ließ es sich ganz gut in ein *a*-Stamm-Paradigma einreihen. Neben p. *pure* („is the genuine representative, with Māgadhī *e* of Vedic *puraḥ*" [8])) indecl., „vorn, usw.", finden wir im Pāli **puro-* in *purohita* „Hauskaplan", und **pura-* in *purakkharoti,*

[1]) Pischel, Grammatik der Prākrit-Sprachen, § 342.
[2]) Vgl. auch Bloomfield, Am. J. Ph. 3, 34.
[3]) Vgl. auch Bartholomae, K.Z. 29, 573.
[4]) Weitere Beispiele Pischel, aaO.
[5]) Die ältere Literatur verzeichnet K. F. Johansson, I. F. 3, 219.
[6]) Vgl. Senart, Mahāvastu I, 418; Johansson, a.a.O., S. 220.
[7]) In dieser Weise erklärt das Pāli-Wtb. von Rhys Davids-Stede, I, 91.
[8]) Rhys Davids-Stede, sv.

puraskaroti, woneben durch Einwirkung von *pure*, die beweist, daß man sich des Zusammenhanges bewußt war, *purekkharoti*[1]). Merkwürdig ist nun das Wort *antaḥpura-*, in der sanskrit Literatur bekanntlich „die im Innern der Stadt (Burg) gelegene Wohnung des Fürsten, sein Wohnpalast, (meistens zugleich) die Wohnung seiner Frauen, die im Innern der königlichen Burg befindliche Wohnung der Frauen", Manu, Mbh., Rām. usw.; der Bildungstypus ist alt: AV. 11, 9, 15 *antaḥpātra-*, „der innere Raum eines Gefässes". Skt. *antaḥpura* und seine Ableitungen haben in ihren Prākritformen aber *e* für *aḥ*, nicht *o*: m. amg. u.a. *anteura* usw.[2]). Auch im Pāli erscheint das *-e*: *antepura*, daneben aber vereinzelt das *-o*: Jāt. 1, 262, 14 *eko amacco antopure padubbhitvā*. „p. *ante-puraṁ*, pr. *aṁteura-*..., mag es aus **antas* entstanden oder durch *pure* veranlasst sein, weist jedenfalls auf Verallgemeinerung einer vor tönenden Lauten in Satzsandhi lautgesetzlich entwickelten Form hin", urteilte schon Johansson[3]), wiewohl er die erste Möglichkeit für wahrscheinlicher hält; es ist wahrscheinlich, daß *mahye nagare*, *madhye mārge* usw. Einfluß geübt haben auf *antaḥpure* > *antepure*, während in anderen Fällen das Vorderglied oft in der dem Pāli eigentümlichen Form steht: *antovana-* „Waldinneres", vgl. skt. *antarvaṇa-*. Auch in pkt. *antcāri-*[4]) = skt. **antaścārin-* (cf. *antaś-cara-*) finden wir *e*.

Sehr merkwürdig ist nun skt., pāli *antevāsin-* usw., da hier andere Bedeutungen (jedenfalls eine andere Bedeutung) von *anta-* vorliegen. In der Bed. „an der Grenze, am Ende befindlich" wird *antevāsin-* von Lexikographen verzeichnet: = *prāntaga-*, vgl. dazu *ante'vasāyin-* Mbh. 13, 2590 (= 48, 28) *a-am* | *śmaśānagocaraṃ*... *bāhyair api bahiṣkṛtam*, u.a.; daneben *antāvasāyin*, Mārk. Pur. 17, 25 „Person aus niedrigster Kaste, wie auch *antevāsin-* = *cāṇḍāla-* überliefert ist"[5]). Skt. *antevāsa-* heißt aber Ait. Br. 3, 30 *tava vā ime 'ntevāsās tvam evaibhiḥ sampibasva* „Nachbar" oder „Begleiter"[6]), *pārśvavartin-*. Im ersteren Falle ist *anta-* Lok. von „Ende", hier die Umbildung von *anti*. Was hat man aber zu sehen in *antevāsin-* „Schüler"?: Çatap. Br. 5, 1, 5, 17; Bṛh. Ar. Up. 6, 3,

[1]) Vgl. Johansson, a.a.O., SS. 220 f., wo weitere Fälle.
[2]) Vgl. Pischel, a.a.O., § 344.
[3]) A.a.O., S. 221, vgl. S. 219, Fn. 1.
[4]) Hemacandra 1, 60 e.a.
[5]) Vgl. P.W. I, 254 s.v.
[6]) „pupil", Keith.

7 ff.; Ch. Up. 3, 11, 5 *jyeṣṭhāya putrāya pitā... prabrūyāt praṇāyyāya vāntevāsine*; Manu 4, 33; Bhavabh., Utt. S. 89, 27 S. In der Pāli Literatur begegnen *antevāsika* (vgl. z.B. Jāt. I, 166 *ekaṃ eḷakaṃ gāhāpetvā antevāsike āha*) und *antevāsin*. Rhys Davids-Stede [1]) erklären das Wort: „one who lives in, i.e. lodges or lives with his master or teacher, a pupil" [2]). Es ist schwierig zu entscheiden, ob *ante* hier die Umbildung von *anti* oder eine volkstümliche, in das Sanskrit aufgenommene > *e* entwickelte Form von *antar* ist. Auch semantisch ist beides möglich. Ich zweifle nicht daran, daß die volkstümlich etymologisierende Reflexion im alten Indien hier nach beiden Seiten hin hat anknüpfen können. Bhāravi, Kirāt. 3, 24 ∾ *ante*: *tam upāsasāda vasann ivānte*, vgl. Mallinātha: *ante vasaṃś chātra iva*.

In beiden Bedeutungen „an der Grenze wohnend" und „Mündel" begegnet aber vereinzelt auch *antavāsin* [3]). Neben *antiṣad-* „sitzend bei" (Patañjali) begegnet *antasad-* „Mündel".

Es lagen also im Pkt., P., Skt. einige Wörter vor, die zu der Auffassung, in *ante* einen zu *antar* „innen usw." gehörigen Lokativ zu sehen, Anlaß geben konnten. Dazu kommt noch, daß im Pkt. die Formen auf *-ar*, welche der Auffassung der Formen mit *-e* als thematische Lokative entgegenarbeiteten, fehlen; im Pkt. fallen ja schliessende Konsonanten ab, eine Erscheinung, die in weitem Umfang zur Thematisierung beigetragen hat: nachdem die konsonantische Deklination fast ganz untergegangen war, wurden die Wörter entweder durch Antritt von *-a* usw. vermehrt, oder auch — aber weniger häufig — traten sie in die vokalische Deklination herüber, welche dem vorhergehenden Vokale und Genus entsprach. Es wurden also allerlei konsonantische Stämme zu vokalischen und wie diese flektiert. Zahlreiche Neubildungen traten auf [4]).

Im Amg. finden wir *adhaṃ*, d.h. zu den *a*-Stämmen übergegangenes *adhaḥ*, auch *puraṃ* = skt. *puraḥ* [5]), *pāyaṃ* = *prātar* [6]), und (zu *antar*): amg. *antaṃ*, die Verbindung *anto anteṇa, antāo* [7]), also

---

1) Pāli Wtb. s.v.

2) Vgl. *antepurikā* „im *antepura* wohnende Frau", *antevāsika-*.

3) P. W. s.v. (I, 251).

4) Vgl. darüber u.a. R. O. Franke, Die Sucht nach *a*-Stämmen im Pāli, Bezz. Beitr. 22, 202 ff. Vgl. dazu auch Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1, S. 67.

5) Pischel, a.a.O., § 345.

6) Ders., § 342.

7) Ders., § 342.

flektierte Formen eines *a*-Stammes. Im Amg. begegnet auch ein Ablativ *antohiṃto* „von innen", wie *jalāhiṃto* = skt. *jalāt, mūlāhiṃto* = skt. *mūlāt* usw., neben *bāhiṃhiṃto* = *bahiṣṭāt* [1]), also in Bedeutung = skt. *antarāt.*

Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden, daß auch im Altindischen die Erscheinung auftritt, daß Wörter in eine andre Klasse hinübertreten: aus Adverbien können sich z.B. Nomina herausbilden [2]): *atra* und *paratra* begegnen in Lokativformen *atre, paratre,* Mbh. 13, 7688 (= 165, 62) lesen wir den Zieldativ *syāt paratrāya śubhā gatiḥ* „... der Gang zum Jenseits ...", das Pañcatantra (S. 58, 17 Bo.) hat den Nominativ „das Jenseits": *paratraṃ na virudhyate.* Auch in Adjektiva können sie sich verwandlen: *nūna-* „neu" < *nūnam* adv. „nun, alsbald"; *nānāsu nārīṣu* „in verschiednen Weibern" < *nānā* adv. „mannigfach", das klassisch vereinzelt als Prädikat begegnet, usw. [3]). Ich erwähne noch *sāyam,* das in den ältesten Texten (ṚV. +) als Adverb begegnet, nur daß ṚV. 8, 2, 20 *sāyaṃ karad* Objektbedeutung vorliegt; T.B. 1, 5, 3, 3 *Varuṇasya sāyam* „der Abend ist des V." erscheint Subjektbedeutung, Çatap. Br. 7, 3, 2, 18 *sāye bhūte* (und nicht *sāyam bhūte*) „wenn es Abend geworden ist", dann auch *sāye* Çāṅkh. Br. 2, 8. Man könnte vermuten, daß die oben genannte Form *sve* (= *svo*), vgl. *svo bhūte* „wenn es morgen geworden ist" das ihrige zu dieser Entwicklung beigetragen hat. Lexikographisch verzeichnet ist *pura-,* „das Osten" [4]), vgl. *puras,* adv. u.a. „im Osten".

Auch auf andere Weise wurde der lautliche Unterschied zwischen *anta-* und *antar(-ḥ)* durcheinander geworfen. *antastha* heißt „am Ende stehend", Nirukta 10, 17, daneben aber auch (statt *antaḥstha-,* vgl. z.B. *dvāstha-* statt *dvāḥstha-* [5])) „im Innern stehend". Vgl. Rām. 4, 28, 11 *antastanitanirghoṣam ...: antargatastanitarūpo n.* In Kompositis wie *antaḥkośa-* „der Raum einer Vorratskammer": *antaḥpātra-* „der innere Raum eines Gefäßes" lag die Möglichkeit vor *antaḥ°* aufzufassen als *vanas°* in *vanaspati* u. dgl. neben *vana-.*

Neben *jalānte,* „im Wasser", *kūpāntam* mit „Akkusativbedeutung" usw. können sich also *jalānta-* usw. gebildet haben.

---

1) Pischel, a.a.O., § 365.

2) Vgl. Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1, a.a.O., S. 4; Renou, Gramm. sanscr., S. 273.

3) Vgl. auch Renou a.a.O., §§ 205, 245.

4) Vgl. P. W. IV, 776, sub C.

5) Vgl. z.B. Renou, Gr. sanscr., S. 38.

Auch die Bedeutungen von *upānta-* usw. können m.E. einiges Licht auf die Sache werfen. Die Erklärung und Klassifizierung im P.W. scheint mir nicht ganz richtig: „1) Nähe des Endes; Saum, Rand — 2) unmittelbare Nähe". Kālid., Kum. 7, 32 haben wir ohne Zweifel *upa* + *anta-* „Ende": *upāntabhāgeṣu ca rocanāṅko gajājinasyaiva dukūlabhāvaḥ*, „an den Säumen mit... geziert", *upāntabhāgeṣu*: *añcalapradeśeṣu*; *upānta-* „sich am Ende, Saum, Rand befindend", wie ved. *upānas-a* „auf dem Wagen befindlich", *upakāñci-* „près de la ceinture", wie adverbialisch mehrere Male, z.B. im Kirātārj., 5, 19 *upakāntam* „in der Nähe des Geliebten". Meistens aber bedeutet *u.* „Umgebung, Nachbarschaft, Umgegend", besonders von Bergen: z.B. Kālid. Megh. 18, vgl. 74; Ragh. 7, 24 *Meror upānteṣu*; auch eines Flusses; Ragh. 16, 21, wo *upānta-* = Ufer; *tīropānte* Pañc. 4. B., Einl., nicht „am Rande des Ufers", sondern „am U.". Bhavabh. Uttarar. 1, 26 *smarasi ca tadupānteṣv avayor vartanāni?* (*tad°* = *Godāvarī*); auch sonst: vgl. z.B. Varāh. BS. 56, 8 *vanopāntanadīśailanirjharopāntabhūmiṣu*, usw., vgl. auch P.W. V, 1198. Kumāras. 3, 69 *diśām upānteṣu sasarja dṛṣṭim* liegt etwa die Bedeutung von *diganteṣu* vor. Z.B. Kss. 16, 4 *°upāntam* = *°samīpam*, *°antikam*, auch *°upāntād*.

Zu welchem *anta-* gehort nun *upānta*? Ved. *upa* + Lok. heißt „bei, in der Nähe von", *upatīram* heißt „am Ufer" usw. (s.o.), *upakūpe* „in der Nähe eines Brunnens", *upagiri-* „Land das an ein Gebirge grenzt"; *upapakṣa-*, *upapārśva-* „Achsel", *upabāhu-* „Unterarm" (*uparāja-* „Unterkönig" usw.), *upapura-* „Vorstadt", vgl. *upaśalya-*, *upakaṇṭha-* „Nachbarschaft, Nähe", *nagarop.* wie *nagaropānta-*. Also *upānta-* = **upa ante sant-*, „beim *anta-* eines Gebietes seiend". Hier mag ursprüngliches *a.* „Ende" leicht umgedeutet sein, z.B. *nagaropānte* „an der Grenze d. S." > „in der Nähe d. S.", „in der Nähe des Stadtgebietes". Es scheint mir aber, daß bei Gebirgen, Flüssen usw. „Ende" nicht Ausgangspunkt gewesen sei. Jedenfalls stimmt die Bildung *upānta-* sowohl zu „Nähe" wie auch zu „Gebiet, Sphäre".

In *nyantena* „in der Nähe" (Br., vereinzelt später) liegt „Nähe" vor.

Vanānta- (Mbh. +, nach PW.). Rām. 2, 30, 14 *śādvaleṣu yadā śiśye vanāntar* bedeutet *vanāntar vanamadhye* (Komm.), *kāntāramadhye* (z.B. 5, 28, 2) „mitten im Walde". So auch *vanānte* „im Walde, in der Waldgegend", z.B. Mbh. 9, 24, 63 *yathā vanānte vanapair visṛṣṭaḥ | kaksaṃ dahet kṛṣṇagatiḥ*; Ath. Par. 70 c, 32, 26

āraṇyo grāmavāsī mṛgaśakunigaṇo grāmavāsī vanānte; Rām. 5, 28, 1 *vitatrāsa yathā vanānte siṃhāvipannā gajarājakanyā*; Ṛtus. 1, 26. Anfangs wohl nur Lok. Dann auch: *vanānta-* „Wald, Waldgegend", wie schon im PW. angegeben[1]): z.B. Rām. 2, 54, 42 *tatra kuñjarayūthāni caiva hi | vicaranti vanānteṣu tāni drakṣyasi;* 4, 37, 8 *tāpasāśramaramyeṣu vanānteṣu*, vgl. *tapovana-*; Mbh. 3, 163, 4; gleichfalls im Plural; Jātakamālā 19, 8 *anutsuko vanānteṣu vasañ chamaparāyaṇaḥ*, wo auch wir „in den Wäldern" sagen können[2]) (vgl. das häufig begegnende *vane vasan, vanavāsa-*, z.B. ibid. 20, 8; 16 *vijaneṣu vaneṣu vastum*); also häufig im Lok. Plur. Nicht im Lok. z.B. Rām. 4, 28, 26; 27; 33.

In den Gedichten Kālidāsa's finden wir *vanānta-*, „Wald, Waldgegend" einige Male. Vgl. z.B. Megh. 23 *phalapariṇatiśyāmajambūvanāntāḥ... Daśārṇāḥ*, wo Mallinātha: ...*śyāmāni yāni jambūvanāni tair antā ramyāḥ*, also *anta-* für ein Adjektiv „schön, angenehm" hält. Diese Anschauung findet sich auch sonst in Kommentaren[3]), z.B. Mallinātha, zu Çiçup. 4, 40[4]) *antā*: *ramyāḥ*, mit einem Zitate aus dem Wörterbuch Sabdārṇava: *mṛtāv avasite ramye samāptāv anta iṣyate*. Ich glaube aber, Mallinātha c.s. wußten sich keinen Rat mit dem suffixartigen *anta-* und haben diesem Wortteil aufs Geratewohl eine Bedeutung zugeschrieben. Ganz deutlich ist der von Kāle[5]) angeführte Vers Uttararāmac. 2, 25 *Godāvaryāḥ payasi... yatra ramyo vanāntaḥ*, wo *-anta-* nicht = *ramya-* sein kann. Kālidāsa auch sonst: Ragh. 2, 19 (2, 8 *vicacāra dāvam* „er streifte durch den Wald", 14 *tasmin vanaṃ... gāhamāne* „als er den Wald betrat", 17 *śyāmāyamānāni vanāni paśyan* „er sah die dunklen Wälder") *tam āvartamānaṃ... vanāntāt* „als er vom Walde zurückkehrte"[6]); vgl. 2, 58 „Wald, Waldgegend"[7]). Zum Schluß Kirātārj. 6, 17, wo Arjuna den Indrakīla ersteigt, *adhiruhya puṣpabharanamraśikhaiḥ paritaḥ pariṣkṛtatalāṃ tarubhiḥ | ... mūrdhni gireḥ ... āsasāda sa vanāntabhuvam* („Waldrevier"), wo Mallinātha: *antaḥśabdaḥ svarūpavacanaḥ* und das Wörterbuch Vaijayantī anziehend: „*anto 'dhyavasite mṛtyau svarūpe niścaye 'ntike*", also *a.*:

---

1) = *vanabhūmi*, Wilson-Goldstücker, I, 114, 54.
2) „in the deepest of the forest", Speyer, Bijdr. 42, S. 486.
3) Vgl. schon P. W. I, 235, sub 17. Z.B. Çiçupālav. 4, 40.
4) Vgl. Wilson-Goldstücker I, 114, 26 ff. (nicht richtig).
5) The Meghadūta of Kālidāsa, Bombay 1934.
6) Kale, The Ragh. of K., I, S. 45 Komm.: „from the skirt of the forest".
7) „In this tract of the forest", Kale, ibid., S. 58.

svarūpa-, d.h. „Wesen, Natur, Eigentümlichkeit", *vanānta-* also „dasjenige das das *svarūpa-* eines Waldes hat". Wohl analogisch: *kānanāntāni* „wooded district, forest", z.B. Rām. 4, 48, 14. Vgl. auch *vanasthalī* „Wald(gegend)". Vgl. z.B. Kirātārj. 1, 36, wo Mallinātha *vanānta-*: *vanabhūmi-*; 5, 44; Jātakam. S. 106, 22 *vanāntabhūmau* (vgl. schon Rām. 4, 28, 34); 108, 16 *vanānteṣu*. Rām. 4, 15, 16 lesen wir *A.... vanāntam upanirgataḥ*, Komm. (Rāma): *vanāntam*: *vanamadhyam*.

Aus *vana-* + *-antare, -ram, -rāt* ist *vanāntara-* entsprungen: *vanāntare* „im Walde (im Inneren eines Waldes)": Rām. 2, 92, 23; 4, 25, 36; *-rāt* heißt m.E. Kāl. Ragh. 1, 49 „aus dem Inneren d. W., aus dem W." *vanāntarād upāvṛttaiḥ... pūryamāṇam... tapasvibhiḥ* „angefüllt von Asketen die aus d. W. zurückkehrten"[1]); *-ram:* Kss. 42, 7 *praviveśa v.* („betrat den W."); 56, 308 *videśaṃ sa Nalo vrajan | Damayantyā saha prāpa... van.* (*v.* = der Wald). Dann in der Stammform: *v-acara-* und *-cārin*. Dann im Rām. 4, 28, 41; 30, 34 und anderswo *vanāntarāṇi* pl. „forests" (Monier-Williams); es begegnet einige Male in der Jātakamālā, S. 30, 12 *gaganatala-madhyam abhilaṅghamāne... savitari... abhivṛddhacīrīvirāvonnāditeṣu vanāntareṣu*, „in den Wäldern, Waldgegenden"[2]); 8, 8 *kathaṃ bhayaṃ te 'sti na rākṣasebhyaḥ | viviktagambhīrabhayānakeṣu... vanāntareṣu*; 185, 20, wo die Rede ist von den Haremfrauen eines Königs, die ihn, während er schlief, verlassen hatten um die Schönheit des Waldes (*vanaśobhā-*, S. 183, 12) zu bewundern; erwacht fragt er wo sie sind und bekommt die Antwort: *etā deva vanāntarāṇy upaśobhayamānās tadvibhūtiṃ paśyanti*[3]); vgl. auch S. 183, 21 *vanaramaṇīyatā-*; 185, 24 *tad vanam anuvicacāra*. Die Existenz des Wortes wird z.B. auch bezeugt durch newārī *banāntar* und das bekannte Wort ajav. *wanāntara*, mal. *belantara* usw. im Archipel. Man hat diese Wörter verschieden erklärt: Kern: Nāgarakṛtāgama 54, 1, c[4]) *madhya nikaṅ w.*, „'t midden van 't dichte woud"; Berg: „het diepste van het woud" (Kid. Sunda 3, 14); richtiger Poerbatjaraka: Arj.-wiw. 2, 3, c, Smarad. 9, 6 „bosch"; Ādip., S. 145 ∾ Mbh. 1, 155, 24 ff. Dann > ajav. *walantaga*: Van der Tuuk,

[1]) Nicht, mit Mallinātha, Kāle u.a. = *anyasmād vanād*.

[2]) Speyer (Bijdr. Kon. Inst. 42, S. 168) nicht ganz richtig: „the interior of the woods".

[3]) Speyer, a.a.O., 44, S. 354 „...are now embellishing other parts of the forest, to admire the splendour of which they walked on". Kaum richtig.

[4]) Kern, Verspreide Geschriften VIII, 47.

K.B.W. III, 576. Derselbe, o.c. 455 führt die jav. Uebersetzung an: *tĕṅah iṅ alas* „(mitten) im Walde" und vergleicht mit Recht mal. *bĕlantara* „siernaam v. e. bosch of woeste vlakte", worüber ganz verfehlt Klinkert, Mal. Wdb., s.v. (< *bĕr* + *antara* „tusschenliggend"), *hoetan belantara* ist eine im Malaiischen sehr gewöhnliche Kombination von Synonymen, nicht „tusschenliggende wouden"; oder gibt er eine volksetymologische Erklärung?, wie Wilkinson, Malay-engl. Dict.[1]): „associated by Malays with *bĕr- antara* and interpreted as a „boundless waste of forest".

Sāgarānta- heißt *sāgaratīra-* (Komm. zu Rām. 6, 33, 16); *samudrānte* z.B. Mbh. 8, 41, 10; 15 „am Meeresufer"; *samudrāntare,* Pañc. 4. B. Einl. „(mitten) im Meer": *asti s. suramye pulinapradeśe 'smadgṛham*; *sāgarāntargata-* „living in the ocean". Eine schwierige Stelle ist Karpūram. 3, 3, 14 *tambavaṇṇīsaṃgadasammuddanteṇa gado so mahāmeho,* von Lanman[2]) übersetzt: „the great cloud went near (?) the place where the Tāmraparṇī empties into the ocean", mit der Anmerkung: „Is *anteṇa* used prepositionally (like *antareṇa*), here compounded with its „governed" word-stem and in the sense of *ante* 'near'?"; Konow[3]): *samuddanta* = „sea-shore"; der Instr.: „entlang, in der Richtung von...", vermutlich bedeutet *sammudanta* hier „Meer". Rām. 4, 47, 11 *vicitāḥ parvatāḥ sarve vanāni gahanāni ca | nimnagāḥ sāgarāntāś ca sarve janapadāś ca ye,* hier erklärt Rāma s.: *sāgaramadhyavartidvīpāḥ*; „Ufer" und „Meer" wären möglich, aber 4, 52, 9 lesen wir *vicitya tu vanaṃ sarvaṃ samudraṃ dakṣiṇāṃ diśam,* „Meer" ist also vermutlich die Bedeutung. Rām. 4, 37, 3 *parvateṣu samudrānte* (d.h. *ye sthitāḥ*), vgl. 39, 12 *pārvateyaiś ca sāmudraiś ca.* Wichtig ist die schon von Bühler[4]) erörterte Stelle aus Vatsabhaṭṭi's Mandasor Praśasti (A.D. 473/4), 23 *catuḥsamudrāntavilolamekhalām... vanāntavāntasphuṭapuṣpahāsinīṃ Kumāragupte pṛthivīṃ praśāsati,* „während K. die Erde beherrschte, welche die 4 Ozeane wie ein beweglicher Gürtel umgeben... usw." Mit Recht macht Bühler auf die Komposita *samudrānta-* und *vanānta-* aufmerksam. „*Samudrānta*... bedeutet sonst nur „Meeres-

[1]) Mytilene, 1932, I, S. 106.
[2]) Harvard Oriental Series, IV.
[3]) A.a.O., Glossary, s.v.
[4]) Bühler, Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie, Sitz. Ber. phil.-hist. Classe Ak. d. Wiss. Wien, 122 (1890), XI, S. 22, Text S. 94.

ufer". Hier kann es diesen Sinn nicht haben, weil die Ufer zur Erde gehören und nur die wogenden Oceane zu dem Bilde von dem schwingenden, beweglichen Gürtel passen." Ich bin selbstverständlich mit Bühler der Ansicht, daß *°anta-* hier die Bedeutung des Wortes nicht wesentlich modifiziert. Ich gebe ihm die Wahrscheinlichkeit zu, daß die Form mit *°anta-* hier (und nicht nur hier) metrischen Rücksichten seinen Ursprung verdankt, füge noch das Streben nach Assonanz als Ursache dazu, meine jedoch, daß an unserer Stelle nicht nur Analogie von *vanānta-*, sondern wahrscheinlich auch hier die Entwicklungsreihe *°antar* (vgl. Kss. 12, 112 *samudrāntar nyadhīyata* „wurde in das Meer geworfen") > *°ante* „im Meer" > *°anta-* „Meer" eine Rolle gespielt hat. — Ueber *udakānta-* vergleiche man z.B. die PW. I, 234 genannten Stellen.

jalāntara-; auch hier hat wahrscheinlich eine Verschiebung der Bedeutung stattgefunden: Hitop. 39, 8: im Wasser[1]). — In altjav. Texten begegnet es mehrmals in der Bed. „auf dem Wasser gehen" (von Yogins), obwohl „through water"[2]) nicht ganz ausgeschlossen ist; vgl. in einem Zitate[3]): *ajalantara*: *wĕnaṅ manampak tasik*, „es vermögen das Meer zu betreten"[4]). Weil *ṅgagana* heißt: „in die Luft gehen", *amārga* „einen Weg gehen", so wäre es möglich, daß *jalāntara-* einfach *jala* gleichgesetzt wäre.

Hemac., Anek. wird *jalāntara-* als Synonym von *plava-* verzeichnet, also „das Anschwellen eines Flusses, das Ueberfliessen"; der Komm. bemerkt: *jalāntaraṃ viśiṣṭaṃ pūrayuktaṃ jalaṃ, ambuvṛddhir ity arthaḥ*.

In der Jātakamālā S. 95, 6 (Kern) lesen wir *kasmiṃścid*... *tīrāntaruhatarukusumāvakīrṇe sarasi*, von Speyer[5]) übersetzt: „covered with the blossoms of the trees growing on its borders", ich glaube gewiß mit Recht. Also finden wir hier *tīrānta-* = *tīra-* „Ufer, Gestade"; vgl. Rām. 2, 95, 4 *nānāvidhais tīraruhair vṛtāṃ puṣpaphaladrumaiḥ* (*nadīm*). Monier-Williams (Dict., s.v.) erwähnt, sich auf Wilson berufend, *tīrāntara-* „the opposite bank". Auch Jātakam. S. 130,11 (Kern) begegnet das Wort: *taraṅgāṅgulisaṃkṣiptaiḥ*

---

[1]) Vgl. z.B. meine Anmerkung Agastyaparwa, SS. 191 ff.

[2]) Vgl. R. Mitra, Patañjali Yogasūtra, Preface, p. XL.

[3]) Van der Tuuk, Kawi-Bal.-Ned. Wdb. III, 799.

[4]) Vgl. auch Pryohoetomo, Nawaruci, Diss. Utrecht 1934, S. 217; Swellengrebel, Korawāçrama, Diss. Leiden 1936, S. 317, in dessen Anmerkung, S. 225 die semantische Frage nicht berücksichtigt wurde.

[5]) Bijdr. Kon. Inst. 42, S. 462.

kamalotpalarcṇubhiḥ | *abhyalaṃkṛtatīrāntaṃ hemasūtrair iva kvacit* (22, 11), „shore" Speyer [1]).

Hieran lassen sich anknüpfen *janānta-* und *ekānta-*, ursprünglich wohl nur im Lok. Vgl. z.B. Rām. 4, 48, 23. Vgl. Sāhityad. 425 (S. 170 der Ausg. Bibl. Ind. 1851) *anyān apavāryāntarā kathāṃ* | *anyonyāmantraṇaṃ yat syāj janānte taj janāntikam,* (unter den szenarischen Bemerkungen), „das einander unter vier Augen Anreden indem man während des Gespräches die andren Leute ausschließt heißt *janāntikam*", also *rahasyakathanam* (Komm.), also nicht dasselbe wie *svagatam, ātmagatam* „für sich". Dann das Adverb *janāntam* (Daśarūpa NSP. 1897, 1, 65a); daneben *janāntike* und adv. *janāntikam* Kss. 60, 110 *pṛṣṭaś ca... tam uvāca janāntikam*; 70, 349 *abravīd... j.* Im Gegensatz dazu *ekānte* (nicht Saṃh. u. Br.) „unter vier Augen, im Geheimen", eig. „in Gegenwart einer Person", vgl. z.B. Nala 16, 33 *tām... Sudevena sahaikānte kathayantīm*; Kss. 4, 44 *tām evam ekānte vaṇig abravīt*; 5, 18 *mām... ekānte... abravīt*; 12, 99 *taṃ ca nītvaikānte jagāda sā*; hier also immer mit „sprechen zu". Dann auch Mbh. 3, 207, 11 ff.: Kauśika besucht den Dharmavyādha, der in seiner Fleischbude sitzt, *ākulatvāc ca kretṝṇām ekānte saṃsthito dvijaḥ,* worauf der Dh. *ājagāma yato vipraḥ sthita ekāntadarśane* („eine Zusammenkunft unter vier Augen"); 1, 25, 4 *samudrakakṣāv ekānte*; Manu 2, 61 *ācāmed ekānte* (*janair anākīrṇe śucideśa iti,* Kullūka). Mbh. 3, 36, 28 *ekāntam unnīya* „bei Seite nehmend", auch *ekāntam āsthāya, — āsādya* (vgl. P.W. I, 1085); *-āśritya* (Rām. 4, 25, 39; 33, 27 u.a.). Vgl. z.B. auch Rām. 4, 25, 39 und Bhāsa, Avim. 3, 9-; 6, 14- *ekānte* „beiseite" (+ *sthita-, tiṣṭha*). In diesen und derartigen Ausdrücken also *ekānta-* „ein einsamer Ort, ein abseits gelegener Ort", „in Zurückgezogenheit" z.B. Daśakc. 6. Ucchv. Anf. (n., Hemac. Abhidh. 742) [2]).

Ebenso *janānta-*: Suśr. 1, 204, 5 im Gegensatz zu *atīvāsannanilayāḥ (mṛgāḥ)*: *dūre janāntanilayāḥ,* nicht mit PW. (III, 28) „ein von Menschen fernliegender Ort, eine von M. nicht bewohnte Gegend", sondern wohl „das Land andrer Leute, die Fremde" (vgl. auch Z. 7 Gegensatz *samīpodakagocarāḥ*), wie *jana-* Āp. śr. sū. 9, 11, 4 „die

---

[1]) Ibidem 44, S. 213.

[2]) Die Bed. „Ende" hat das Pāli erhalten, aber nur in *ekantalomin.* Dort hat sich für „à part, aside, beiseite" *ekamantaṁ, ekamante* gebildet. Neben *ekānta-* wieder *ekāntar* (neuind.); in neuind. Sprachen *e.* „private place".

Fremde". Vgl. dann *janānta-*: *deśa-* (ÇKDr. im PW. a.a.O.). Anderswo finden wir die Bedeutung: „eine von Menschen bewohnte Gegend". In der Jātakamālā finden sich einige schöne Belege: 8, 10 steht *janānte* „im großen Haufe", „in a crowd", gegenüber *eko 'pi*; hier ist also der Ausdruck noch deutlich *jana-* + *-ante*; 19, 22 (S. 114, 1) *prāpnotu ramyāc ca vanāj janāntam* „in die Gesellschaft der Leute", „into the company of men"; 21, 10 ist die Rede von einer Frau: *vasatv iyaṃ tena janānta eva,* im Gegensatz zu *viviktesu* (9) „an einem einsamen Ort", also: „an einem bewohnten Ort"; im Adj. S. 200, 9 *nāgavane... tiraskṛtajanānte.* Interessant ist S. 160, 15 ff. (24, 33) *yāvad... gahanād itas tvāṃ grāmāntapaddhatim anu pratipādayāmi* („... ich werde dir aus dem Waldversteck hinaus wieder den Weg nach den *grāmānta-*; s.u., „region inhabited by men"[1]) zeigen"; (34) *ekākinaṃ ..hi vane bhramantam | kaścit samāsādya... karoti... iti sa... taṃ puruṣam... janāntam ānīya pratipādya cainaṃ tan mārgaṃ punar uvāca* („führte ihn nach die Gegend, wo Menschen wohnten", niederl. „bracht hem (weer) in de bewoonde wereld", „to the border of the inhabited region" Speyer): *prāpto janāntam asi... vanāntam etat... utsrja* („thou hast reached the habitations of men"); also *janānta-* und *grāmānta-* im Gegensatz zu *vanānta-*.

Das Wort *grāmānta-* begegnet schon im Çatap. br. 13, 2, 4, 2 *samantikaṃ*[2]) *grāmayor grāmāntau syātām,* „(falls man das Opfer vollendet mit einem zahmen Tiere, so) the village boundaries of two villages would be contiguous" (Eggeling), wenn mit einem wilden Tiere *vidūraṃ g. g. s.* „the v. b. ...would be far asunder". Ohne Zweifel ist *grāmānta-* hier nicht dasselbe wie *grāma-*, sondern „Dorfende, Dorfgrenze". Wir finden den Ausdruck einige Male in der Gṛhyasūtra- und Smṛtiliteratur. Pār. G. S. 2, 11, 6 wird gelehrt: Unterricht finde nicht statt, wenn es friert, Musikinstrumente tönen usw.: *nīhāre vāditraśabda ārtasvane grāmānte śmaśāne* „an der Grenze eines Dorfes, auf einem Bestattungsplatz" übersetzt Stenzler[3]); Hs. B hat *grāme grāmānte.* Da der Autor, § 4, gesagt hat, daß Unterricht verboten ist in einem Dorfe, in welchem eine Leiche ist usw. (*antaḥśave grāme*), so war es folglich nicht in einem Dorfe

[1]) Speyer, Bijdr. 44, S. 254.

[2]) Vgl. die Anmerkung Eggeling's.

[3]) Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, VI. Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 60 oben „im Dorfwalde (?)" wohl als Uebersetzung dieses Wortes.

schlechthin verboten. Es folgt „oder in einem Dorfe in welchem Cāṇḍālās sind" (?): *'ntārdivākīrtye*. Hs. B hat *grāme grāmāntard.*, C *grāmāntard.*, und am Rande *grāme*, also *a. grāme grāmāntard.*, dh. *grāmā* + *antar* usw.

Manu 4, 116; er studiere nicht *śmaśānānte grāmānte govraje 'pi vā*, von Kullūka erklärt: *śmaśānasamīpe grāmasamīpe*, von Bühler übersetzt: „near a burial-ground, near a village". Man möchte jedoch verstehen „auf einem Bestattungsplatz" (vgl. oben Pāraskara), „im Gebiet des ś." Aus 107 *nityānadhyāya eva syād grāmeṣu nagareṣu ca*, 108 *antargataśave grāme* und 118 *caurair upaplute grāme* geht aber wiederum hervor, daß *grāmānte* nicht = *grāme*. Āpast. dh. sū. verwendet einen anderen Ausdruck: man studiere nicht *grāmāraṇyayoś... saṃdhau*, „am Ort wo Dorf und Wildnis zusammentreffen" (1, 11, 9); Gautama, 16, 18 hingegen *śmaśānagrāmāntamahāpathāśauceṣu*. Ein Mörder soll, lehrt Manu (11, 78), seinen Aufenthalt haben *grāmānte* oder in einem Standort der Heerden (*govraje... vā*), oder auch *āśrame vṛkṣamūle vā*. Āp. dh. sū. (1, 29, 1) aber: er darf im Dorfe um Lebensunterhalt fragen: *ko bhrūnaghne bhikṣām iti grāme prāṇavṛttiṃ pratilabhya śūnyāgāraṃ vṛkṣamūlaṃ vābhyupāśrayen na hi sa āryaiḥ samprayogo vidyate*. Auch einem Eremit ist das Betreten des Dorfes zu diesem Zweck gestattet (2, 21, 10) *grāme p. p.*; vgl. Manu 6, 28 *grāmād āhṛtya vāśnīyād*.

Auch in der vierten Lebensperiode darf man das Dorf betreten zwecks des Lebensunterhaltes: *grāmam annārtham āśrayet* Manu 6, 43; Yājñ. 3, 59. Er habe keine feste Wohnung, sondern verweile *grāmānte devagṛhe śūnyāgāre vā vṛkṣamūle vā* (Vās. dh. ś. 10, 13). Viṣṇusmṛti 96, 12: *na grāme dvitīyāṃ rātrim āvaset*. Baudh. dh. ś. aber: *grāmānte grāmasīmānte* (2, 17, 12; nicht in allen Hss.), von Bühler übersetzt: „to the extremity of the village or to the extremity of the boundary (of the village)", besser „auf dem offenen Platz vor dem Dorfe oder nahe an den Dorfgrenzen". Vgl. 3, 1, 17 *nirgatya grāmānte grāmasīmānte vāvatiṣṭhate tatra kuṭīṃ maṭhaṃ vā karoti kṛtaṃ vā praviśati*.

Im Pāli: *gāma-* „Dorf", *gāmanta-* „Nachbarschaft eines Dorfes, Grenzgebiet e. D., das Dorf selbst"; *gāmantanāyaka-* „leading to the village", *gāmantaraṁ gacchati* „ins Dorf gehen".

Das Wörterbuch Amarakoṣa lehrt (2, 2, 20) *grāmānta upaśalyaṃ syāt*, d.h. *g.* = „offener Platz vor einer Stadt oder einem Dorfe", wie umgekehrt Nīlakaṇṭha zu Mbh. 3, 15, 6 *upaśalyasya*: *grāmāntasya*

und Mallinātha, zu Kāl. Ragh. 15, 60 *upaśalyeṣu* : *grāmānteṣu* und zu 16, 37 *upaśalye* : *grāmānte*[1]). Ragh. 15, 60 beschreibt der Dichter den Anblick Ayodhyā's: die Seher waren herbeigerufen, hatten ihre Erdenwohnung verlassen und sich in den offenen Platz vor der Stadt begeben: *upaśalyaniviṣṭais tais* usw.; 16, 37 läßt der König sein Heer sich dort lagern: *upaśalye* ... *niveśayāmāsa balāni*.

Wir können also wohl nicht umhin zu schliessen, daß *gramānta-* einen besonderen Begriff bezeichnete, jedoch auch hier mitunter mit unbestimmten Grenzen. Vgl. Jātakam. 160, 16 (s. oben) und z.B. auch pā.[2]) *gāmantanāyaka-* „nach dem Dorfe führend". Daneben nun auch pā. *gamantaraṃ gacchati* „to go into the village".

veśanta- „Teich" (Lexx.), *veśantā́-* (AV.), *veśantī́-* (AV.), daneben *veśā́ntā-*, m.E. eine Umbildung der Form *-ant-*, alsob *-anta-* darin stäke[3]).

raṇānta-: [Kālid.] Kum. 17, 3 °*cāpamuktā bāṇāḥ* ... °*bāṇa-saṅghān* ... *vicicchidur alaṃ kaṇaśo raṇānte*, wo der Kommentator Sītārāma: *raṇānte* : *saṅgrāmamadhye*. Also °*anta-* „das Mitten von -", *raṇānte* ± *raṇe*.

ratānte begegnet in einem Verse Bhāsa's, Subhāsitāvali 1994 in der Bedeutung *rata-* „Liebeslust": „der Mondschein verwirrt Mensch und Tier: *kapāle mārjāraḥ paya iti karānl leḍhi śaśinas* | ... | *ratānte talpasthān harati vanitāpy aṃsukam iti*, „when they rest on the couch of lovers the maiden seizes them, saying it is my robe", übersetzt Keith[4]), der Schwierigkeit ausweichend. Ist „Ende des Liebesgenusses" hier wohl richtig? Gleichfalls Kss. 19, 30 *iti saṃcintayaṃs tasyā bhāryāyāḥ sa bahiḥ sthitaḥ* | *ratāntavisrambhajuṣaḥ kathālāpaṃ ivāśṛṇot* „... seiner Frau, welche sich der Vertraulichkeit der Liebeslust hingab"[5]); vermutlich auch Kss. 6, 89 *ratāntasuptāṃ udyāne sarpas tāṃ jātu daṣṭavān*, wo Tawney-Penzer *r.* auslassen „and ... a snake bit her as she was sleeping in the garden".

Vāsaveśmāntaraṃ hṛṣṭā kaṇṭhe lagnā ināya tam, Kss. 12, 88, heißt „führte ihn ins Schlafzimmer hinein"; daneben Kss. 31, 73

---

[1]) Vgl. Schol. zu Hemac. Abhidh. 963, 64 *grāmāntaḥ* : *ante cihnārthaṃ śalyaprakṣepād upaśalyam*.

[2]) Rhys Davids-Stede s.v. *gāmanta* „the neighbourhood of a village, its border, the village itself".

[3]) Vgl. schon Wackernagel, Altind. Gramm. II, 1, S. 37.

[4]) Keith, Sanskrit Drama, S. 109.

[5]) Tawney-Penzer übersetzen „to hear his wife confidentially conversing with her lover".

praviṣṭā vāsaveśma; 45, 280; 50, 156; 64, 44. Im Rāmāyaṇa findet sich einige Male *veśmānta-*, z.B. 1, 5, 19; 2, 42, 23 wo der Komm. Rāma's *veśmamadhyabhāga-*.

śuddhānta- (= *antaḥpura-*, z.B. Mallinātha ad Kāl., Kum. 6, 52), wird im PW. erklärt: „(das reine Innere) [>] die für die Frauen bestimmten inneren Gemächer eines fürstlichen Palastes, Gynaeceum". Die älteste Belegstelle scheint zu sein Mbh. 5, 59, 3. Vermutlich aus *śuddha-* „rein" + *anta-* „das Innere", jedoch ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, daß das Streben den langen Ausdruck *śuddhāntaḥpura-* (vgl. Gopālakelicandrikā[1]) S. 44, 16: *śuddhāntaḥpuracāriṇī*) zu verkürzen, dazu beigetragen hat.

vṛddhānta-: Monier-Williams s.v.: „senior's limit" (>) „the place of honour"; Cowell and Neil, Divyāvadāna, S. 691 „seniors' end, place of honour". Es begegnet in buddhistischen Sanskrit Texten: z.B. Divyāvad. 85, 21 *anyatamaś ca kroḍamallako vṛddhānte cittam abhiprasādayaṃs tiṣṭhati*; 306, 17 *upasaṃkramya vṛddhānte sthitvā kathayati*; 432, 4 *vṛddhānte sthitvā kṛtāñjalis... uvāca*; die mir bekannten Stellen in diesem Text immer Lokativ. Gegensatz *navānta-* (349, 26 *sa vṛddhānte praṇāmaṃ kṛtvā yāvan navāntaṃ gatvā...*), *navakānta-* (404, 14 *-ṃ gataḥ*) „novices' end", Cowell and Neil. Also °*anta-* etwa „Platz".

pādānta-; wie *mamāntikam* usw. begegnet auch *padāntikam*, vgl. Mārk. Pur. 70, 11 *dūrād eva mahīṃ mūrdhnā spṛśan pādāntikaṃ yayau* „ging er in die Nähe der Füße", d.h. „ging er zu ihm". Daneben finden wir *pādānte*, z.B. Boehtlingk, Indische Sprüche², 1939 *tvaṃ pādānte luṭhasi* „du wälzest dich zu meinen Füßen", PW. (IV, 654) erklärt „das Ende oder die Nähe der Füße". Ich meine aber, die Bedeutung „Ende" liege hier gar nicht vor. Vgl. auch Sāhityad. S. 48, 7 (B. Ind.) *pādānte vinipatya* „zu Füßen gefallen" (einer Geliebten)[2]), wie *pādayoḥ papāta* Dasákc. S. 226, 7; *patito 'smi pāde* Caurap. 36. Da *mūla-* = *samīpa-* „Nähe"[3]) sein kann, vermute ich, *pādānta-* sei „Teilsynonym" neben *pādamūla-* (z.B. Rām. 2, 78, 25 *sā pādamūle Kaikeyyā nipapāta*). *pādāntare* heißt Mbh. 1, 192, 9 „am Fußende"; das Bett wird zurecht gemacht für die Pāṇḍava's, ihre Mutter und Draupadī (= Kṛṣṇā): *Agas-*

---

[1]) Ausgabe Caland, Verh. Kon. Akad. v. Wet., A'dam, Lett. N. R. XVII, 3 (1917).

[2]) „When he fell at my feet" mit Recht Ballantyne (Bibl. Ind. IX, 2, S. 78).

[3]) Rāma zu Rām. 2, 64, 49.

tyaśāstām abhito diśaṃ tu | śirāṃsi teṣāṃ Kurusattamānāṃ | Kuntī purastāt tu babhūva teṣāṃ | pādāntare cātha babhūva Kṛṣṇā. Die Uebersetzung im PW. (IV, 654) „unmittelbar neben" ist nicht richtig, Nīlakaṇṭha hatte Recht: *pādasamīpapradeśe.* Dieselbe Bedeutung hat (*pādānta-* >) *pāanta-* Karpūram. 1, 14d *pāantapuñjia-paḍam mihuṇāi peccha* „the blankets heaped [unused] at the foot [of their couches] (Lanman). Pañc. 3. B. 2. E. *tenāpi ... pādāntenākrāntaḥ* „er packte ihn mit seinem Fuße".

keśānta- [1]) heißt bekanntlich in älteren Texten „Haarende, Stirnrand des Haares", z.B. Tait. Up. 1, 6, 1 *yatrāsau k. vivartate, vyapohya śīrṣakapāle,* „where is the edge of the hair ..."; auch Rām. 6, 32, 2, anderswo (Mbh. usw. nach PW.) aber „Locken, (das herabhängende) Haar", eng. „tuft" [wie auch *keśapāśa-* häufig begegnet, „Haarmenge, Schopf", vgl. auch *keśakalāpa-* usw. „Haarbündel, -menge, -schopf" (*kalāpa-*, „Inbegriff, Masse, Gesammtheit"), *keśahasta-* usw. „Haarmenge"; *keśapakṣa-*, mit Bedeutungswandel „Seite des Haares"; Epos, später „Haarschopf" [2]), PW. IV, 344, also mehrere Komposita für „whole collection of hair"], möglicherweise anfangs nur *keśānte* „im Haar" (z.B. *k. gṛhītvā,* Pañc.) = *keśamadhye* (Halāyudha, im ÇKDr. 2, 397), dann auch *keśānta-* = „Haar", vgl. z.B. *veṇīkṛtakeśānta-,* Mbh. 4, 575; *sukeśāntāni ... mukhāni rājñām* Nala 5, 6; 16, 21. Analogiebildung: *śiroruhānta-,* dieselbe Bed. Ṛtus. 4, 15 *ghananīlaś.* (*keśaprāntā* Komm.) *taruṇyaḥ* [3]). Weiter *keśānta-* in einigen Gṛhyasūtra- und Smṛtitexten „die Zeremonie des Haarschneidens" [4]) = *godāna-* („das Bartscheren") und wohl wie dieses < *keśāntavidhi-* (vgl. *godānavidhi-* Kālid., Ragh. 3, 33), vgl. auch *caula-m* (sc. *karman*) „das zerimonielle Haarschneiden beim Kinde". Man schert das Haar und den Bart ganz, nicht nur die Enden des Haares.

---

[1]) Als Adj. „bis an die Haare reichend", wie *prāyaṇānta-* „bis zum Tode —" (Praṣṇop. 5, 1), z.B. Vaikh. sm. sū. 2, 4, 1 *k. ... daṇḍaḥ,* nicht „of such length as to reach to the end of his hair" (Caland), vgl. a.a.O. *lalāṭānta-* „reaching to his front", *nāsikānta-,* = *nāsāntika-* Manu 2, 46, wo auch *keśāntika-* „bis an die H. reichend" (P. W., Bühler anders), vgl. Manu 3, 1 *grahaṇāntikam* „bis zur Erlernung"; *keśāntāyatam,* Vaikh. 9, 3 wurde von Caland übersetzt: „so long as to reach up to the upper part of his head".

[2]) Vgl. Mahābh. 7, 14, 59 *keśapakṣa-,* 61 *keśānta-.*

[3]) Das Komp. *kacānta-* kenne ich nicht; *kaca-* ist mir vielfach im Plur. und als Kompositionsglied begegnet.

[4]) Vgl. z.B. Hillebrandt, Rituallitteratur (Grundriß), S. 50.

sīmānta-; Kātyāyana [1]) lehrt für ved. *sīmánta-* neben kl. *sīmānta-* Elision des *-a* vor *a-*, „*sīmánta-* [ist] ältere... Nebenform von Saṃh. *sīmán-* „Scheitel", wofür *sīmānta-* durch Umdeutung; als stäke *anta-* „Ende" darin" [2]). Wenn *sīmānta-* wirklich auch als „Scheitel" verwendet wurde (PW. gibt keine Belege), so ist Einfluß von *keśānta-* nicht ausgeschlossen; daß neben dem ursprünglicheren *sīman-* [3]) (schon AV., öfters Br. usw.), *sīman-ta* (AV. usw.), *sīmā-* (Nir., Manu usw.) auch *sīmānta-* „Grenze, Markung eines Dorfes" entstand, können wir begreifen, möglicherweise unter Mitwirkung von *anta-* „Ende, Grenze", *sīmāntara-* „the boundary of a village" begegnet uns im Mbh. und Ṛtus. 3, 16.

karmānta- begegnet in der älteren Literatur nur einmal: Sāmavidh. br. 1, 3, 6 (7) *karmānte* (: *uktakarmasarvānuṣṭhānānte*) „nach diesen Handlungen", wie 1, 2, 3 (5) *dvādaśarātrasyānte*, „nach Ablauf der 12 Nächte". Diese Bedeutung auch anderswo [4]). Dann Mbh., Manu usw. „Geschäft, Arbeit, Verwaltung eines Amtes; work, business, administration". Vgl. Mbh. 2, 5, 32 *kaccin na sarve karmāntāḥ parokṣās te viśaṅkitāḥ*, wo Nīlakaṇṭha u.a. *karmaṇā atyante badhyanta iti karmāntāḥ kṛṣyādikarmabaddhāḥ kṛṣīvalādayaḥ*. Manu 8, 419 ...*avekṣeta* (d.h. der Fürst) *karmāntān vāhanāni ca | āyavyayau ca*, hier sind die Kommentatoren uneinig; ich zitiere kurz Bühler's Anmerkung [5]): „the completion of his undertakings"; „the works, i.e. agriculture, offices for collecting tolls and duties, &c"; „the workshops, e.g. for making arms" [6]). Gleichfalls 7, 62 *teṣāṃ* (sc. *sacivānāṃ*) ... *niyuñjīta śūrān dakṣān* ... *ākarakarmānte*, Kommentare [7]): „management" i.e. „sugar-mills, distilleries, &c", ... and „storehouses of grain", „manufactories of ornaments and weapons &c." Bühler vermutet, die Bedeutung sei „for superintending mines and manufactories" (*ākarakarmānte*)". Mbh. 12, 146, 11 *sa gatvāṅgārakarmāntaṃ gṛhītvāgnim athāgamat | tataḥ śuṣkeṣu parṇeṣu pāvakaṃ so 'py adīpayat*, wo PW. [8]) „Kohlenbrennerei"; Nīlakaṇṭha: *karmāragṛhasamīpam*, „nach einer Schmiede";

---

1) Zu Pāṇ. 6, 1, 101.
2) Wackernagel, Altind. Gramm. I, S. 318.
3) Vgl. griech. ἱμαντ-; anord. *sīmi* usw.
4) Vgl. z.B. Monier-Williams, s.v.
5) S. B. E. 25, S. 327.
6) „The last explanation is perhaps the best", Bühler, a.a.O.
7) Bühler, o.c., S. 225, „cultivated land" Benfey, Lex.
8) V, 953, wo Näheres.

er meint also -*antam* = -*samīpam*, und -*karman*- „Geschäft", so wie wirklich *kṛṣikarman*-, *paśukarman*-, *naukarman*-, usw. existieren. Aber auch *kṛṣikarmānta*-, Divy., S. 3 *Balaseno* .... *nityam eva k—e udyuktaḥ* usw. Hemacandra[1]) erwähnt: *karmānta*- = *karmabhū*-, „bebautes Land", wie auch in *karmodaka*- „Wasser zur Bewässerung der Felder" (Kauṭ. 170, 17) *karman*- die Landwirtschaft bezeichnet. Das Wort *karmāntika*- wird von Monier-Williams erklärt: „completing an act > labourer, artisan". Ich möchte es betrachten als eine Ableitung mit -*ika*- von *karmānta*-, wie *kārtāntika*- „Wahrsager" zu *kṛtānta*- „Schicksal". Man erwartet Vṛddhi in der ersten Silbe, wie regelmäßig mit -*ika*: *dhārmika*-, *dauvārika*-, *āhnika*- usw.[2]); es finden sich aber auch Ausnahmen: *goṣṭhika*- neben *gauṣṭhika*-; vgl. auch *janapada*-: *jānapada*-?[3]). Mehrere Berufsnamen werden mit -*ika*- gebildet: *dauvārika*-, *hairaṇyika*-, *paurāṇika*-, *vārttika*-. Das Wort *karmāntika*- würde also ohne Dehnung gebildet sein[4]), wohl unter dem Einfluß des Mittelindischen, vgl. z.B. pāli *kappa*- — *kappika*-, *dhamma*- — *dhammika*-, neben skt. *dhārmika*- (einige Male *dharmika*-[5])). Im Pāli heißt *kammantika*- Jāt. 1, 377 etwa „Arbeitsmann": *so* (ein Kaufmann) *ekadā paccante uṭṭhānakabhaṇḍassa pañca sakaṭasatāni pūretvā kammantikamanusse āha*: *gacchatha bho*...; 1, 227 *mahākammantika*- etwa „Werkmeister" („business manager" Rhys Davids-Stede). Rām. 1, 13, 7 *karmāntikāñ śilpakārān vardhakīn khanakān api*, etwa „Arbeiter"[6]), ohne Unterschied heißen aber die genannten Handwerksleute (Handwerker, Zimmerleute, Gräber) 1, 13, 32, wenn die Arbeit, die ihnen aufgetragen war fertig ist *karmāntikāḥ*: *te ca k. sarve*... *sarvaṃ nivedayanti sma*... *yad upakalpitam*. Rām. 2, 80, 2... *khanakā yantrakās*... *karmāntikāḥ sthapatayaḥ puruṣā yantrakovidāḥ*..., wo der Kommentator *k.*: *vetanajīvanaḥ*, „Lohnarbeiter"; 2, 82, 20 ist die Rede von Fronarbeitern (*viṣṭikarmāntikāḥ*), Komm.: *viṣṭayo bhṛtiṃ vinā karmakarāḥ, karmāntikā uktāḥ*. Vgl. auch Kss. 102, 105. Also *k.* = „Arbeiter, Handwerker", im allgemeinen. Vgl. dazu pā.

---

[1]) Abhidhānacintāmaṇi, 963.

[2]) Ueber diese Vṛddhi z.B. Renou, Grammaire sanscrite, § 142.

[3]) Vgl. Speyer, W. Z. K. M. 16, 106. Ausnahmen auch Renou, o.c., SS. 184, 284.

[4]) Siṃhāsanadv. (Jain. Rec.; Ind. Stud. XV, 295): *tārkikāḥ, saiddhāntikāḥ, v e d ā n t i k ā ḥ* ... *paurāṇikāḥ*.

[5]) „Wohl nur fehlerhaft" P.W. s.v.

[6]) Kommentator (Rāma): *āsamāpti karmanirvāhakān*.

kammanta- [1]); es wird genügen einiges aus Rhys Davids-Stede, s.v. anzuführen: „*k.* 1. doing, acting...; work, business, occupation, profession; *khettakammanta-* occupation in the field [skt. *kṣetra-karman-* „Feldbau"]; 2. deed, action in ethical sense = *kamma*..., etc., *pāpa°* doing wrong [skt. *pāpakarman-*]...".

Es zeigt sich also, daß in diesen Beispielen °*anta-* nicht „Ende" heißt, sondern, daß *karmānta-* ganz oder beinahe = *karma-*. Bezeichnend ist die Stelle Yājñavalkya's (1, 321 ∾ Manu 7, 62; 80, s.o.) „der König stelle in verschiedenen Zweigen der Verwaltung Aufseher an, die sich befleissigend Einkünfte und Ausgaben überwachen": *āyakarmāntavyayakarmasu codyatān.* Der Ausdruck *karmāntara-* heißt Bhāg. Pur. 10, 9, 1 „irgend eine Verrichtung": *ekadā gṛhadāsīṣu Yaśodā Nandagehinī | karmāntaraniyuktāsu nirmamantha svayaṃ dadhi.* Ich zweifle ob Boehtlingk, Indische Sprüche 2. Aufl. 3166 *eṣa* (der Mensch, die Seele) *vidher niyogavaśagaḥ karmāntarair badhyate* richtig übersetzt: („Die Seele ist von Gaunern, Sinne genannt, betrogen worden; diese kümmern sich nicht weiter um das Uebrige, nachdem sie ihr Ziel erreicht haben.) die Seele aber wird jetzt in Folge dessen durch a n d e r e Werke in Banden gehalten". Neuind. begegnet *karmāntara* „Begräbnisfeier".

kathāntare [2]) heißt „im Verlauf eines Gesprächs": *ekadātra k. rājñī... abravīt* Kss. 123, 1, wie 75, 140 *kathāmadhye,* vgl. auch *smartavyo 'smi kathāntareṣu bhavatā,* beim Abschied, Mṛcch. 110, 11 St.; daneben auch *kathānte,* im PW. unter *anta-* „Ende, Ausgang": z.B. Nala 22, 4 (1 *gaccha... jānīhi ka eṣa rathavāhakaḥ...,* 2 *abhyetya kuśalam... pṛcchethāḥ puruṣaṃ hy enam... brūyāś cainaṃ kathānte*), wäre an sich „im Laufe des G." möglich; vgl. auch Rām. 1, 52, 12 (vgl. 11 I).

Neben *vṛtta-* „geschehen, stattgefunden habend", *vārtā* „Kunde, Nachricht, Rede von etwas", das auch „Lebensunterhalt, Gewerbe" bedeutet: *vṛttānta-* (gleichfalls zu *vṛtta-* „stattgefunden habend usw.") „Verlauf einer Sache, Hergang, Begebenheit; Bericht über einen Vorfall; Erlebnisse usw.", im Sāhityadarpaṇa 407 „Verwickelung (im Bühnenspiel)", öfters mit *sarva-* oder im Plural. Vgl. z.B. Bhāsa, Avim. 6, vor 5 und 5 *vṛttāntaṃ na bravīṣi... na bhāṣase*

---

[1]) „Pleonastische Composition", Franke, a.a.O., S. 207.

[2]) Auf Java *kathāntara* Uebers. von skt. *śravyam anyad,* Van der Tuuk, Kawi-Balin.-Ned. Wdb. IV, 644.

vṛttam; Uttararāmac. S. 11, 10—13, 23 Stch. Daneben, mir nur im Altjav. bekannt, *vṛttāntara-* Wir. 42 (?).

Es finden sich also mehrere Wörter welche ein fast „überflüssiges", suffixartiges °*anta-* „Gebiet, Sphäre u. dgl." aufweisen. Zu °*anta-*: °*antara-* in dieser Bedeutung vgl. auch das Nebeneinander von *adhaḥ adhara-* usw. und *antara-*: *sthāna-*.

Als erste Belegstelle für die Bedeutung *anta-* „Zustand" geben Böhtlingk und Roth (PW. I, 235, 13) an Bṛhadāraṇyakop. 4, 3, 18; 16; 17. Tatsächlich finden wir diese Auffassung der genannten Stelle öfters: „Zustand" Deussen [1]); „state, condition" Hume [2]); Hertel [3]) aber übersetzt: „Ende; Grenze, Grenzlinie". Man soll jedoch den ganzen Passus, Bṛh. Ār. Up. 4, 3, 9—19, in Zusammenhang überblicken. Wir lesen dort [4]), daß dem *puruṣa-*, d.h. der Seele, zwei *sthāna-*'s gehören: *tasya vā etasya puruṣasya dve eva sthāne bhavata idaṃ ca paralokasthānaṃ ca,* und noch ein drittes: *sandhyaṃ tṛtīyaṃ svapnasthānam.* Das Wort *sthāna-* bedeutet in erster Linie „das Stehen, Verweilen, Aufenthalt"; weiter auch „Standort, Stelle, Ort, Wohnstätte". Man soll m.E. an unserer Stelle nicht „Zustand", „condition" übersetzen; Röer übersetzte mit Recht „places" [5]), Hertel „Gebiete", Senart „sièges" [6]). Die Seele kann also in der anderen Welt und in dieser Welt verweilen, auch aber an der Stelle, die am „Verbindungspunkt, Uebergangspunkt, Berührungspunkt dazwischen" liegt, die das Grenzgebiet bildet, dessen Name also *svapnasthāna-* ist „das Verweilen im Traumschlaf; die Stelle des Traumschlafes". Von hier überblickt der *puruṣa-* die beiden genannten Gebiete: *tasmin sandhye sthāne tiṣṭhann ete ubhe sthāne paśyatīdaṃ ca paralokasthānaṃ ca.* Es folgen einige Mitteilungen über das Verhalten der Seele während des Traumschlafes — die bekannte Hauptstelle über den Traumschlaf: „Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser Welt das Material ... Dort

---

[1]) Deussen, 60 Upanishad's des Veda.

[2]) R. E. Hume, The thirteen principal Upanishads translated from the Sanskrit², Oxford, 1931, S. 135.

[3]) Joh. Hertel, Die Weisheit der Upanischaden², München, 1922, SS. 121 ff.

[4]) Vergleiche über die Reise, auf der sich die Seele während des Schlafes befindet, z.B. Hillebrandt, Ueber die Upanisaden, Zeitschr. f. Buddhismus, 4, S. 44. Ueber den Traumschlaf und den Tiefschlaf Betty Heimann, Die Tiefschlafspekulation, Zeitschr. f. Buddh. 4, SS. 255 ff.

[5]) The twelve principal Upaniṣads, vol. II, by E. Röer, Ausgabe Madras, 1931, S. 333.

[6]) Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, Paris, 1934, S. 72.

sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Wege, sondern er schafft sich Wagen, Gespanne, Wege, ... denn er ist der Schöpfer". Dann werden „die Verse die darüber sind" angeführt: (11) *svapnena śārīram abhiprahatya | asuptaḥ suptān abhicākaśīti; | śukram ādāya punar eti sthānam | hiraṇmayaḥ puruṣa ekahaṃsaḥ,* „Im Schlafe (mit dem S.) niederhaltend (abwerfend) was des Leibes ist schaut er schlaflos die schlafenden (Organe), das Lebensprinzip[1]) ergreifend kehrt er, der goldene Puruṣa, der einzige Vogel, zu seinem Ort wieder"[2]). Die Seele ist nun ein Vogel der dem Nest entfliegt, unsterblich: (12) *bahiḥ kulāyād amṛtaś caritvā*; dann schweift er umher wo es ihm beliebt (*īyate ... yatrakāmam*). 13 *svapnānta uccāvacam īyamānaḥ | rūpāṇi devaḥ kurute bahūni,* „*svapnānte* auf und nieder schweifend erschafft er, der Gott, sich vielerlei Gestalten, er ergötzt sich mit Frauen usw." Der Ausdruck *svapnānte* an dieser Stelle ist auf verschiedene Weisen übersetzt worden: ich nenne nur „in his dream" (Röer), „dans le rêve" (Senart), „im Traumesstande" (Deussen), „in Traumeswelten" (Oldenberg), „in the state of sleep" (Hume), „bei Schlafes Ende" (Hertel). Ich frage mich, ob etwas dagegen ist es als synonym, wenigstens beinahe synonym, mit *svapnasthāna-* (§ 9) aufzufassen. „*Atho khalv āhuḥ*" wird weiterhin gesagt, *jāgaritad e ś a evāsyaisaḥ*[3]), „das (dh. der Traum) ist für ihn eben die Stätte des Wachens", „son siège est, dans le sommeil, le même que dans la veille" (Senart). Hier also *-deśa-*, „das Gebiet (des Wachens)". Nachdem die Seele sich im Traumschlaf nach Belieben aufgehalten hat, tritt sie den Rückweg zum *buddhānta-* an: *punaḥ pratinyāyaṃ pratiyony ādravati buddhāntāyaiva,* und zwar *ananvāgatas,* nichts folgt ihr. Und wieder zurück: (17) *sa vā eṣa etasmin buddhānte ratvā caritvā dṛṣṭvaiva puṇyaṃ ca pāpaṃ ca punaḥ pratinyāyaṃ pratiyony ādravati svapnāntāyaiva.*

Es folgt ein Gleichnis: „wie ein Fisch an den beiden Ufern (eines Stromes) entlang[4]) sich fortbewegt: (18) *tad yathā mahāmatsya*

---

[1]) Ueber *śukra-* vgl. Senart, a.a.O. S. 73 mit Anm. Deussen: „ihr Licht entlehnend", Die Phil. der Upan. S. 272: „tränkt sich in Glanz" Oldenberg, Lehre der Upanishaden, S. 163.

[2]) „Il revient à son siège", Senart., a.a.O.: „place", Hume: „Heimat", Oldenberg, a.a.O.

[3]) Hiernach hat die Mādhyandinarezension einen mehr ursprünglichen Text. Vgl. auch Erich Frauwallner, Untersuchungen zu den älteren Upaniṣaden, Zeitschr. f. Indol. u. Iran. 4 (1926), S. 37, Anm. O.

[4]) P. W. II, 965: „von einem Ufer zum andern reicht".

ubhe kūle anusaṃcarati, pūrvaṃ cāparaṃ ca evam evāyaṃ puruṣa etāv ubhāv antāv anusaṃcarati svapnāntaṃ ca buddhāntaṃ ca[1]). Und schließlich läuft die Seele wie ein Falke oder ein Adler auf seinem Nest zu, auf der Stelle (*anta-*), wo sie traumlos schläft: (19) *etasmā antāya dhavati yatra supto ... na kaṃcana svapnaṃ paśyati.*

Wenn wir diesen Passus überblicken und die wiederholte Verwendung von Verben des Bewegens berücksichtigen[2]), müssen wir m.E. den Schluß ziehen, daß die Interpretation diese Punkte als feststehend annehmen darf: die Seele kann sich in drei Regionen (*sthāna-, deśa-*) frei bewegen; in dieser Welt verweilt sie wenn der Mensch wacht (*jāgaritadeśa-*), in jener Welt wenn er traumlos schläft (*paralokasthāna-*); das Zwischengebiet, worin sie im Traume verweilt wie ein Fisch in einem Strome, ist das *sandhyaṃ svapnasthānam.* Diese Wörter haben lokale Bedeutungen; sollen *anta-, svapnānta-* die sich daneben finden nicht gleichfalls diese lokale Bedeutung haben?

Der Ausdruck *svapnānta-* begegnet auch sonstwo in den Upaniṣaden. Chānd. Up. 6, 8, 1[3]): *Uddālako ... uvāca: svapnāntaṃ me saumya vijānīhīti,* „nature of sleep" übersetzten Mitra und Cowell[4]), „condition of sleep" Hume, „la vérité sur le sommeil" Senart[5]), „Ende des Schlafs" Hertel. Es folgt: *yatraitat puruṣaḥ svapiti nāma satā saumya tadā sampanno bhavati,* also eine Erklärung des Schlafes: „wenn es heißt daß der Mensch schlafe, dann ist er mit dem Seienden zur Vereinigung gelangt"; *svam apīto bhavati, tasmād enaṃ svapitīty ācakṣate* „zu sich selbst (*sva-*) ist er eingegangen, darum sagt man von ihm: er schläft (*svapiti*)". Ich übersetze also: „lerne von mir was der Schlaf ist". Vergleiche den Anfang des § 3 *aśanāyāpipāse me saumya vijānīhi* „connais de moi ... la faim et la soif", hier nicht: „la verité sur ..." (Senart). Kaṭhop. 4, 4 *svapnāntaṃ jagaritāntaṃ cobhau yenānupaśyati,* m.E. wie oben im Bṛh. Ār. Up. Anderweitig finden wir eine andere Terminologie: vgl. Maitrī Up.

---

[1]) Hier — wie auch §§ 16 und 17 — übersetzt nun auch Senart „état": § 16 „revient ... vers son point de départ, à l'état de veille"; § 18 „ce personnage longe ces deux états, état de sommeil et état de veille".

[2]) Vgl. auch Chānd. Up. 8, 10, 1 *ya eṣa svapne mahīyamānaś caraty eṣa ātma*; id. 8, 3, 2b.

[3]) Vgl. Deussen, Die Phil. d. Upan. (= Allg. Gesch. d. Phil. I, 2), S. 268.

[4]) The twelve principal Upaniṣads, Madras, 1932, S. 204.

[5]) Chāndogya-Upaniṣad, Paris, 1930, S. 83.

7, 11, 7 *cākṣuṣaḥ svapnacārī ca suptaḥ suptāt paraś ca yaḥ* | *b h e d ā ś caite 'sya catvāras tebhyas turyaṃ mahattaram*, aber wenn auch *bheda-* hier steht, so folgt doch *triṣv ekapāc cared Brahma tripāc carati cottare*. Beachte auch die Bedeutung von *sthāna-* (s. oben): Māṇḍ. Up. 3 *jāgaritasthāna-*, 4 *svapnasthāna-*[1]), 5 *suṣuptasthāna-*; Bhāg. Pur. 6, 16, 54 *evaṃ jāgaraṇādīni jīvasthānāni cātmanaḥ* | *māyāmātrāṇi vijñāya*, 61 *ātmanaś ca gatiṃ sūkṣmāṃ sthānatraya-vilakṣaṇām*.

Wir wissen, daß manches in den Upaniṣaden später anders interpretiert worden ist als die Verfasser oder Redakteure es auffaßten. Wir wissen, daß nach einiger Zeit die Bedeutung der verwendeten Ausdrücke sich mehr oder weniger verschoben hat. Es ist bekannt, daß man in Indien wie auch im Abendlande mehrmals die älteren Stellen gemäß den jüngeren Ansichten interpretiert hat. Die Traumerlebnisse sind dem „primitiven" Menschen tatsächliche Vorgänge: „ce qu'un sauvage connaît en rêve est juste aussi réel pour lui que ce qu'il voit quand il est éveillé"[2]). Er ist der Ansicht, daß die Seele in der Traumwelt auf Reisen sei und, während sein Leib im Schlafe unbeweglich daliegt, Vieles sehe und erlebe. „La représentation de soi-même, en songe, agissant, voyageant, conversant avec des personnes éloignées ou disparues, persuade que l'âme abandonne en effet le corps pendant le sommeil et se rend là où elle a conscience d'aller"[3]). Wir finden auch in den älteren Upaniṣaden die „primitive" Anschauung von der Abwesenheit der Seele während des Schlafes: vgl. auch Chānd. Up. 8, 12, 3; wir finden Angaben über die Stelle wo sie sich im Traumschlaf aufhält[4]). Diese Ansichten änderten sich: die Orte, wohin die Seele reiste, wurden Zustände, worin sie sich befand. Çaṅkara zu Vedāntasūtra 3, 2, 1 und Govinda dazu sprechen von *avasthā* „Zustand", *svapnāvasthā*[5]). Nach Çaṅkara ist die Schriftstelle Bṛh. Ār. Up. 3, 10, 12 *bahiḥ kulāyād* uneigentlich, bildlich zu verstehen[6]) (*śrutir gauṇī vyākhyātavyā*); das Gehen

---

[1]) „Dreaming state" Hume.

[2]) Spencer und Gillen, angeführt von Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales etc.[9], S. 55.

[3]) Lévy-Brühl, a.a.O.

[4]) Eine kurze Uebersicht gibt Keith, The religion and philosophy of the Veda and Upanishads, SS. 567 ff.

[5]) Thibaut, Vedāntas. (SBE. 34, S. LX): VS. III, 2, 1—6 „treats of the soul in the dreaming s t a t e". In seine Uebersetzung: „by intermediate place (or state)". Vgl. z.B. auch Ait. Up. 3, 12.

[6]) Çaṅkara, ad Vedāntas. S, 782, 5 ff. Th.

usw. im Traume ist als eine Täuschung zu betrachten. Der den Traum Schauende verläßt seinen Körper nicht, wiewohl auch nach späterer Anschauung die Seele im Traumschlafe durch den ganzen Leib zieht, im Tiefschlafe im Herzen in Brahman eingeht usw. Für das Nähere verweise ich auf die Literatur [1]). In dieser Weise änderte sich auch die Bedeutung der Wörter [2]).

Ich möchte noch daran erinnern, daß die Lehre der (später) vier *sthāna-*'s auch im Archipel bekannt war. Goris hat ganz kurz darüber geschrieben [3]). Der altjavanische Ausdruck war *caturpada* („de 4 staten" Goris): *jagrapada, svapnapada, suṣuptapada* usw. [4]). Im „mitteljavanischen" Prosatext Nawaruci [5]) begegnet eine einheimische Erklärung dieser Wörter [6]): *ajāgrapada ṅa(ranya) aṅadĕg awas tumiṅal* „im Wachzustand heißt aufrecht und deutlich sehen", ... *aswapnapada ṅa(ranya) aturu aṅampĕlu,* „im Traumzustand heißt schlafen und (im Schlafe) reden".

Ich weise noch auf einige Ausdrücke in der Sanskrit Literatur hin: *svapne pitaraṁ adrākṣaṁ* (Rām. 2, 69, 8) heißt „ich sah meinen Vater im Traume"; daneben aber begegnet *svapnāntare*; neben *dṛṣṭvā svapnagataṃ Rāmaṁ* (Rām. 3, 39, 17) finden wir *svapnāntaragata-* „geträumt".

Man soll aber auch die Stellen in Pālitexten, wo das Wort begegnet, berücksichtigen. In den Jātakas ist bekanntlich mehrere Male von Träumen die Rede: „er sah einen Traum" heißt z.B. *supinaṁ addasa* (6, 324, 11; 540, 22) — *passi* (6, 574), *supinakaṁ addasa* (5, 354, 12); vgl. 5, 354, 20. Jāt. 4, 413, 23 heißt es von der Königin Khemā: *paccūsakāle supinaṁ addasa, evarūpo supino hoti* von Cowell c.s. übersetzt: „(Queen Kh.) in the dawning, saw a dream", usw.

[1]) Z.B. Deussen, System des Vedānta, S. 369 ff.; Allg. Gesch. d. Phil. I, 3, S. 606; Walleser, Der ältere Vedanta, SS. 39 ff.; Garbe, Sāṃkhya-Phil.², S. 336 ff. usw.

[2]) Auch d. *Zustand* (zu *zu* + *stehen*), *Lage* (zu *liegen*) usw. haben eine Bedeutungsentwicklung erfahren. — Vgl. auch Przyluski, B.E.F.E.O. 32, S. 143. „Les états (*sthāna*) ... correspondent donc à des expériences, à des tentatives de diviser la conscience en trois ou quatre degrés. En „reliant" ces états entre eux, les yogins tendent justement à conserver leur lucidité, leur attention concentrée jusqu'au dernier état, c'est-à-dire l'état cataleptique", M. Eliade, Yoga, Bucureşti-Paris, 1936, S. 177, 1.

[3]) Bijdrage tot de kennis der Oud-Javaansche en Balineesche Theologie. Diss. Leiden 1926, SS. 67 ff.

[4]) Ausgabe M. Pryohoetomo, Diss. Utrecht 1934. Alter mutmaßlich XVI. Jht.

[5]) Ibidem, S. 64; vgl. S. 98.

[6]) S. 43, Uebersetzung S. 101.

Jāt. 4, 256, 29 aber lesen wir: *paccūsakāle supinantena... migaṁ attano dhammaṁ desentaṁ disvā,* übersetzt: „(she) saw at the morning in a dream how..." (vgl. 2, 4 *supinena... moraṁ dhammaṁ desentaṁ disvā*). Jāt. 6, 131, 30 ff. hat man aber *so ekadivasaṁ paccūsasamaye supinantena... Tāvatiṁsabhavanaṁ disvā...* übersetzt: and one day at dawn, at the end of his sleep he saw the heaven of the 33 Gods"; wohl nicht mit Recht. Vgl. auch 5, 328, 27 *yadā suttâpi suppante Nandaṁ passāmi āgataṁ*[1]); 5, 40, 18 *dohaḷo me mahārāja supinanten' upaccagā,* „... all in a dream..."; 6, 186, 20 ... *mātā supinantena addasa* „sah in einem Traum". Diese Stellen, die sich vermehren liessen, deuten, wie bekanntlich auch andere Stellen und Ausdrücke, auf eine gewisse terminologische Uebereinstimmung zwischen Upaniṣaden und Buddhismus.

In den älteren Upaniṣaden begegnen Wörter mit °*anta-* wiederholt, und es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß in den Kreisen, welche hier am Worte sind, einige dieser Ausdrücke aufgekommen sind. Senart[2]) hat schon darauf hingewiesen, daß die Stelle Bṛh. Ār. Up. 4, 1, 1 „(est) significatif pour l'interprétation de *vedānta* et des mots similaires de la langue philosophique": *Yājñavalkya, kim artham acārīḥ, paśūn icchan aṇvantānīti,* „... est-ce du bétail que tu désires ou de subtils enseignements", „Fragen mit feiner, spitzfindiger Lösung" (P.W.), *aṇvantān: sūkṣmāntān sūkṣmavastunirṇayāntān praśnān* (Çaṅkara). Vgl. unten.

Zwei Parallelstellen: Bṛh. Ār. Up. 2, 4, 13 und 4, 5, 14 *atraiva mā bhagavān amūmuhat* bezw. *mohāntam āpīpadat... na vā are 'haṃ mohaṃ bravīmi.* Ist *mohāntam* „un trouble extrême"[3]) oder „Sphäre des *moha*".

4, 3, 33 *atra ha Y. bibhayāṃ cakāra: medhāvī rājā sarvebhyo māntebhya udarautsīd iti,* Senart übersetzt: „Et Y. eut peur: Le roi est habile, pensait-il, il m'a délogé de toutes mes doctrines" und bemerkt dazu: „Mais, en même temps, on peut croire que l'idée de „positions", de „postes fortifiés" a flotté devant l'esprit de l'auteur".

Was heißt *anta-* Bṛh. Ār. Up. 2, 4, 1 und 4, 5, 2? *Maitreyi...*

[1]) Im Kommentar zu *suppante* im Vers 5, 329, 6 *soppante* (sic) *ti tāta Sona yadâhaṁ suttā supinena N.ā.p.,* also erklärt *supina-* das Wort mit *-ante,* wie auch im Kommentar zu Ther. 258: *supinam eva supinantaṁ.*

[2]) Senart, Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad, S. 65; vgl. S. 77.

[3]) Senart, a.a.O., S. 88; s. auch Hume, Principal Upan.

udyāsyan (*pravrajiṣyan*) *vā are 'ham asmāt sthānād asmi; hanta te 'nayā Kātyāyanyāntaṃ karavāṇīti.* Senart übersetzt [1]): „il faut que je règle la situation pour toi avec K." und „je veux donc faire un arrangement entre K. et toi". Beide Uebersetzungen sind zulässig. Deussen: „wohlan, so will ich zwischen dir und der K. da Teilung halten" [2]), wie z.B. auch Röer [3]): „let me divide (my property) amongst thee and K. there". Kaum richtig.

Chānd. Up. 8, 2, 10 *yaṃ yam antam abhikāmo bhavati... so 'sya saṃkalpād eva samuttiṣṭhati,* vgl. 1—9 ... *yadi pitṛ-* (*mātṛ-, ... gandha-, anna-*), *lokakāmo bhavati,* Mitra-Cowell übersetzen 1—9: „region", 10 „country", Senart „monde" und „(quelque) objet (qu'il ait en vue)", s. unten, S. 485.

„*Vedānta* heißt wörtlich", sagt Deussen [5]), „Ende des Veda" und bezeichnet zunächst die meist als Schlußkapitel der einzelnen Brāhmaṇa's des Veda auftretenden theologisch-philosophischen Abhandlungen, welche später gewöhnlich Upanishad, d.h. „(geheime) Sitzung", „Geheimlehre" genannt werden. — Sodann wird der Name *Vedānta* in der Umdeutung als „Endziel des Veda" dem auf den Upanishad's beruhenden theologisch-philosophischen Systeme beigelegt, welches man füglich als die Dogmatik des Brahmanismus bezeichnen kann....". „*Vedānta* as a technical term" lehrte M. Müller [6]), „did not mean originally the last portion of the Veda, or chapter placed, as it were, at the end of a volume of Vedic literature, but the end, i.e. the object, the highest purpose of the Veda." Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sagt Deussen [7]): „V. kann ursprünglich entweder 1. „Ende des Veda", oder 2. „Dogmen des Veda" (vgl. *siddhānta, rāddhānta*), oder 3. „Endziel des Veda" bedeuten. Für letztere Ansicht spricht sich M. Müller (Upanishads I, p. LXXXVI N.) aus; doch setzt dieselbe eine Wertschätzung des Dogmatischen auf Kosten des Rituellen voraus, wie sie für die Zeit der Entstehung des Wortes... schwerlich anzunehmen ist". Er weist darauf hin, daß wir schon TĀr. p. 817, 2 =

---

[1]) O.c., SS. 30, 85; „final settlement", Hume, o.c.

[2]) Vgl. Allg. Gesch. d. Phil.⁴, II, 1, S. 334.

[3]) Röer, The twelve principal Upaniṣads II, (Theos. publ. House, 1931), SS. 235; 373.

[4]) O.c. III, 252 ff.

[5]) Deussen, Das System des Vedānta, S. 3 f.

[6]) S. B. E. I, S. LXXXVI Anm.

[7]) A.a.O., S. 3, Anm.

Muṇḍ. 3, 2, 6 usw. das Wort in völliger Erstarrung antreffen.
Daß wir uns nicht auf T. Ār. (S. 820 RM.) berufen dürfen, sah schon M. Müller [1]).

„Der auffallende Umstand, daß weder *vedānta* noch *upanishad* in ihrer etymologischen Bedeutung zu belegen sind, erklärt sich, wenn wir annehmen, daß beide ursprünglich populäre Termini der Schülersprache waren und aus dieser erst in einer gewissen Umdeutung in die Sprache des höhern Stils übergingen. Der Lehrer mochte dem Brahmacārin am Schlusse des Cursus (vgl. Ind. Stud. X, 128; Chānd. Up. 4, 10—15, nur zu Ende der Lehrzeit war auch ein Kapitel wie Bṛh. 6, 4 möglich) gewisse leicht zu mißdeutende und daher geheime Mitteilungen ... machen, „welche die Schüler als den *Vedānta*, d.h. als „den Abschluß der Lehre" und der (nicht selten ... harten) Lehrzeit freudig begrüßen und bezeichnen mochten" [2]). „Für gewisse Kreise (sind) die am Ende (*anta*) des Veda in den Upaniṣaden verkündeten Gedanken die Basis aller wahren Erkenntnis geblieben: *Vedānta* ist die Lehre der „Aupaniṣadas", d.h. der Upaniṣadanhänger" sagt Strauß [3]). Speyer [4]) war der Meinung: „V., d.i. het einde, het einddoel, de ware en hoogste zin van de Veda." Hume [5]): V. = Veda's End. Monier Williams, Dict. s.v. „called Vedānta either as teaching the ultimate scope of the Veda or simply as explained in the Upanishads which come at the end of the Veda". Usw.

Es ist fast unmöglich, die ursprüngliche Bedeutung der Komposition *vedānta* zu ermitteln: unsere ältesten Belegstellen geben das Wort fertig und erstarrt [6]). Es hat gewiß seinen Ursprung in den philosophierenden Kreisen, es war ein technischer Terminus, und, wie auch anderswo, in denselben Kreisen sind mehrere Wörter mit demselben Suffix, hier mit dem suffixartigen *-anta* entstanden. Die

---

[1]) A.a.O.

[2]) Deussen, a.a.O. Vgl. Keith, Relig. and Phil. S. 514 „the end of the Veda in which its deepest secret is disclosed".

[3]) O. Strauß, Indische Philosophie, S. 226.

[4]) Indische Theosophie, S. 120.

[5]) Principal Upan., S. 566.

[6]) Die Erstarrung der Komposition geht auch aus der Pluralbildung hervor: *vedānteṣu* (Kull. zu Manu 6, 83) = *upaniṣatsu*; Kṣur. Up. 10; *sarve vedāntāḥ*; Belege auch P.W. VI, 1364. Das Adj. *vedāntaga-* bedeutet „einer der die Veden ganz durchstudiert hat", z.B. Mbh. 12, 34, 16, = *vedapāraga-*; das Wort wurde aber auch aufgefaßt: „follower of the Vedānta" (M. Will.).

späteren Interpretationen[1]) sind nicht notwendig mit der Auffassung der Schöpfer dieser Ausdrücke identisch. Anfangs wurden die Upaniṣads noch nicht zum Veda gerechnet[2]), später wurden sie zum Vedānta (Çvet. Up. 6, 22; Muṇḍ. Up. 3, 2, 6)[3]); die *pratiṣṭhā,* Stütze, Unterlage der Upaniṣads sind die Veda's mit ihren Gliedern (Kena Up. 4, 8). Vielleicht wurde einmal dem Worte *vedānta-* die Bedeutung „was sich auf den Veda gründet, was zur Sphäre des offenbarten Wissens gehört" beigelegt. Die Entwicklung zum Namen des Systems, das in den Gedanken der Upaniṣaden die Grundlage der wahren Erkenntnis sah, mag derjenigen des Wortes *Veda* > „Upaniṣaden" parallel gewesen sein. Von *trayī* „die drei Veden" + *anta-* Nachbildung *trayyanta-*, Gopālak.

Damit wäre die Bedeutung von *dṛṣṭānta-*, auf dieselbe Weise erklärt, im Einklang: *dṛṣṭa-* n. heißt „die Wahrnehmung; die Empirie"; *dṛṣṭānta-* episch usw. „Gleichnis, Beispiel, Muster, Beleg (etwas worüber alle einig sind, phil.)", also vielleicht „was im Bereich der Wahrnehmung ist"[4]).

Das Verbaladj. *siddha-* ist u.a. „aus etwas folgend, sich aus etwas ergebend; erwiesen, bewiesen", oft in grammatischen und philosophischen Texten; *siddhānta-*[5]) = ein Lehrsatz, eine feststehende, begründete Lehre: *yaḥ parīkṣakair bahuvidhaṃ parīkṣya hetubhiś ca sādhayitvā sthāpyate nirṇayaḥ sa siddhāntaḥ* (Car. 3, 8). Vgl. auch *rāddha-* „zu Stande gebracht"; *rāddhānta-* „ein bewiesener Satz, a demonstrated conclusion, doctrine". Gleichfalls m.E. *aṇvanta-* (s.o.). Vermutlich dieselbe „Bedeutung" von °*anta-*.

Vergleiche auch *kṛtānta-* „Dogma, erwiesener Satz", und „Schicksal", auch in der zweiten Bedeutung ist etwa „Sphäre des *kṛta-*" im Bereich der semantischen Möglichkeit.

In der Pāli Literatur heißt ein *suttantiko bhikkhu* einer der die Sutta's kennt; *suttanta-* heißt ein Kapitel der Schrift, ein Sutta, ein Dialog; vgl. Ang. 3, 107 *suttantā kavikatā kāveyyā citt'akkharā cittavyañjanā bāhirakā sāvakabhāsitā.* Sanskritisierungen Divyāvad.

---

[1]) Vgl. z.B. auch Medh. zu Manu 2, 161; der altjav. Text Agastyaparwa (vgl. dort meine Anm. S. 203 f.), S. 61, 23 *wedānta ṅaranya sari saṅ hyaṅ Caturweda,* w., d. h. die Quintessenz (das Allerbeste) der vier Veden".

[2]) Vgl. Deussen, Gesch. d. Phil. I, 2, 53; 55; 21.

[3]) Dazu auch Gaut. Sū. 19, 12, vgl. S.B.E. 2, 272; *vedāntayos Taittirīya-bṛhadāraṇyasaṃjñayoḥ* (P.W. VI, 1364).

[4]) Neuind. (Mar.) wird auch „a vision or divine appearance" verzeichnet.

[5]) Wohl nicht „established end".

274, 14 *tathā sthavirair api sūtrānta upanirbaddham*; ibid. 397, 8 *sūtrāntako 'yaṃ sthavira 'bhiṣiktaḥ*.

anta- „Gebiet" und „das Innere" haben wir in *svānta-*, im Kām. Nīt. 12, 18 *svāntaprakopa-* „politische Unruhen im eigenen Reiche", und *svānta-*, wie schon PW. VII, 1470 erklärt: „(das Gebiet des Ich), das Herz als Sitz der Gefühle", vgl. z.B. Gītagov. 19, 10 (10, 10) *tvayā ... ākrānte svānte parānavakāśini* (*s.: citte, abhyantare* Komm.); *svāntaja-* = *manoja-*, vgl. *svāntaṃ svīkaroti*, s. Kss. 37, 27.

Ich lenke die Aufmerksamkeit auf einige Stellen, wo *anta-* in einem interessanten Zusammenhang begegnet: Ch. Up. 8, 2, 1—9 lesen wir neunmal: ... *yadi pitṛ-* (*mātṛ-* usw.) *lokakāmo bhavati* ..., und zum Schluß (10) *yaṃ yam antam abhikāmo bhavati*; hier hat *anta-* ohne Zweifel die Bedeutung „Gebiet" („country" Mitra und Cowell), oder doch „Endpunkt, Ziel" mit der Nebenbedeutung „Gebiet". Vgl. ook 8, 1, 5. Ç. Br. 6, 1, 4, 7; 2, 1, 1; 1, 6; 7 *agner antam paryeti* „he reaches the end of Agni (= the fire-altar)" (Eggeling), auch hier heißt „end" etwa „region".

Beachte auch: Ath. Par. 9, 4, 2 *yamapure ghore ... yatra ... vālukāntāḥ sthalāś caiva pacyante yatra duṣkṛtaḥ*, „sandige Ebenen".

Das Wort *ekānta-* heißt bekanntlich auch etwa „Ausschliesslichkeit": *sarvatra yad avadhāreṇocyate sa ekāntaḥ* (Gegensatz *anekārthaḥ*), Suśr. 2, 558, 21, also „was mit Beschränkung auf etwas Bestimmtes mit Ausschliessung alles Andern von Etwas gesagt wird", vgl. die Beispiele PW. I, 1085. Das Wort wird erklärt[1]): *ekānta iti, ekadeśa avayava ity arthaḥ*.

Whitney z.B. lehrte[2]), daß „a number of words formed with the so-called suffix *anta* are evident transfers from stems in *ant*." Dies ist richtig: *jayanta-*, *mahānta-* usw., in späteren Texten[3]). „A few of them are found even from the earliest periods"; Whitney führt außer einigen unsicheren Beispielen und *veśanta-* (s.o.) an *vasanta-* „Frühling" und *hemanta-* „Winter". Andere dagegen sind der Ansicht, *hemanta-* sei aus *hema-* = *hima-* + *anta-*[4]). Am wahrscheinlichsten ist mir, daß *hemanta-* analogisch nach *vasanta-*, worin *-anta-* nicht ursprünglich ist[5]), gebildet worden ist. Diese zwei

---

1) Vgl. Wilson-Goldstücker, I, 112, 46.
2) Sanskrit Grammar[5], § 209 d.
3) Vgl. z.B. Renou, Gr. sanscr., SS. 219; 337.
4) Pali Text Soc. Pali-Engl. Dict., s.v.
5) Vgl. z.B. Walde-Pokorny, Vergl. Wtb. der idg. Spr. I, 310 f.

Wörter haben möglicherweise beim Entstehen eines suffixartigen *-anta-* Einfluß ausgeübt. Es findet sich ja auch wohl *varṣānte* = *varṣāsu*, z.B. Bhaviṣyott. Pur. 139, 8, wo eher „innerhalb der Regenzeit" als „am Ende d. R.".

Wir wenden uns hier zu einigen Ausdrücken mit *°antara-*.

krīḍāntarāṇi (Daśak., N.S.[10], S. 211, 2) „verschiedene Spiele, Spiele"; *avasthāntarāṇi* (ibid., S. 200, 6) „(verschiedene) Zustände", vgl. auch 263, 1; „andere" aber z.B. 256, 13 *śāstraṃ śāstrāntarānubandhi*, vgl. dazu Kāl. Mālav. 3, S. 60 *pūrvasmād avasthāntaram upārūḍhā*, „ander". Speyer [1]) führt an aus dem Pañcatantra *upāyāntaraṃ vidhāya te nūnaṃ ghnanti* „for they will hurt you by some means or other". Vgl. Pañc. 205 *bhāṣyāntara-*. Ich erwähne noch *aṭṭa-*: *gṛhāntara-* „eine Art Haus" (vgl. P.W. I, 82); bei Lexikographen u.s.w. z.B. Hem. Anek., 2, 8 *ṭaṅko ... mānāntare*, „eine Art Gewicht, ein best. Gew." Man findet sogar *anyat sthānāntaraṃ gatvā* (Pañc.), *anyamārgāntareṇāgatya* [2]). Der „Pleonasmus" zeigt, daß hier im zweiten Kompositionsglied die Bedeutung „ander" nicht ganz deutlich empfunden wurde. „The proper meaning of *°antaram* is not rarely transparent" sagt Speyer [3]); diese Bedeutung war aber nicht in allen Wörtern mit *°antara-* „ander". Jātakamālā S. 142, 23 lesen wir z.B. *anyatamasya rājño viṣayāntaram upajagāma*, von Speyer [4]) mit Recht übersetzt: „.... reached the realm of some king"; S. 146, 2 aber *tadviṣayād pracakrāma*. P. *gāmantara-* „the (interior of the) village, only in t. t. *gāmantaraṁ gacchati* „to go into the v." ... & in *°kappa*" (Rhys Davids-Stede, s.v. *gāma*). *vanāntaraṃ gam-* „in den Wald gehen". Bekanntlich existiert ja auch *antara-*: *madhya-* (s. o.). Diese und derartige Fälle aber haben im Sprachgefühl zu der Anschauung Grund geben können, *°antara-* sei nur eine Art Suffix, das „pleonastische Komposita" (s. u.) bildete: die Bedeutung „Strecke, Entfernung" des Wortes *antara-* an sich ist ja zu belegen (*mahad antaraṃ jagāma* Rām. 2, 49, 1; 4, 19, 17 u.a.) [5]).

Mitunter ist ein Kompositum mit *°antara-* Ausdruck eines neuen Begriffes:

kālāntara- heißt u.a. mit suffixartigem *°antara-* „die gelegene Zeit" (Pañc.), auch „eine bestimmte Zeit", vgl. Āp. Dh. s. 2, 1, 5

[1]) Sanskrit Syntax, § 229, 9. — [2]) Vgl. dazu P.W. I, 242 u. — [3]) A.a.O.
[4]) Bijdragen, 44, S. 231. — [5]) Rām. 4, 53, 19 *jīvitāntare*: *jīvitanāśāvadhau kāle prāpte*, also *°antare* = *°ante*!

aupavastam eva kālāntare bhojanam, k. = *ekasmin kāle* (Komm.) „einmal (d.h. des Morgens) essen"; bekanntlich öfters *kālāntara-* „Zeitraum": *gate ca kasmiṃścid k-e* „nach Verlauf eines Zeitraums"; auch „Zeitaufschub"; *kālāntareṇa* „nach einiger Zeit"; vgl. pāli *kālantara-* „Intervall, Zeitraum, Periode". *kālāntarita-* heißt „mit Aufschub verbunden", vgl. z.B. Bhāsa, Avim. 3, 89 (Prākrit).

kṣaṇāntare heißt öfters „nach einer kleinen Weile, hierauf"; engl. immediately, z.B. Kss. 2, 6; 16, 51 u.a.; *sthitvā kiṃcit kṣaṇāntaram* (Rām.).

kāryāntara- heißt dann und wann „Geschäfte", vgl. z.B. Jātakamālā 13, Str. 15 *sahasā svananti | kāryāntarakramanivedanadhṛṣṭaśabdā vidveṣam uttudati cetasi nālikā me.* Vgl. auch Bhāsa, Avim. 4, 18 *kāryāntareṣu punar apy aham asmi pārśve* ± „vorkommendenfalls".

kāraṇāntarād heißt bekanntlich „aus einer besonderen Ursache". Rām. 4, 9, 28; vgl. —*e*, Nala, 13, 59; 3, 54, 4 u.a.m.

gatyantara- heißt „Ausweg", z.B. Daśak. S. 232, 11.

lokāntaraṃ gatāsi (Uttararāmac. Stch. S. 138, 4, vgl. 14), *lokāntaraṃ gacchati* „geht ins Jenseits, stirbt".

janmāntara- „ein neues Leben, rebirth usw.", z.B. *jammantaragadaṃ jaṇaṇiṃ* (Uttararāmac. S. 141, 7). Neuind. auch „fortune, luck, destiny".

deśād deśāntaraṃ paribhramantī (Daśakc., N.S.[10], S. 217, 12); *deśāntaram ādāya māṃ gamiṣyati* (ibid., S. 227, 12); Siṃhāsanadvātr. Jain. Rez. (Ind. Stud. XV, 288) *deśāntaraṃ gatā*, 393 — *paryaṭan* „in der Fremde —"; oft im Divyāvadāna, z.B. 271, 23 *paṇyam ādāya deśāntaraṃ gataḥ*, vgl. 274, 16; 28, 6; 8; *deśāntaragatam* 29, 21; daneben z.B. 27, 1 *te paṇyam ādāya mahāsamudraṃ saṃprasthitaḥ. deśāntarastha-* (Manu 5, 78) übersetzte Bühler [1]) „in a distant country" = *deśāntarita-* (vgl. Monier-Williams), *deśāntarin-* heißt „Ausländer"; *deśāntaragamana-* „auf Reisen sein" Mṛcch. 2, 0 (im Prākrit), *deśāntarabhāṇḍānayana-* „importing wares from foreign countries" (Mo.-Wi.), wie auch *deśāntar* „a foreign country" in neuind. Sprachen weiterlebt. Karpūram. 4, 18, 27 *edaṃ taṃ sīse sappo desantare vejjo* „snake on your head and the doctor away". *deśāntaraṃ gacchati, yāti* heißt „nach dem Ausland reisen", vgl. z.B. Kss. 10, 16; 174. Das Wort *deśāntara-* bezeichnet also einen

---

[1]) Laws of Manu, S. 181.

Begriff; vgl. auch Gaut. Sm. 14, 44 *deśāntarita-*. Merkwürdig ist im altjav. Ādip., S. 36, vom eben geborenen Garuḍa, der alle Himmelsgegenden in Glanz versetzte, neben *sarvā diśaḥ* im skt. Texte (1, 23, 6) *deśāntara* im altjav.[1]), also = *digantara-* im Kādambarī (s. u.). *digantara-* bedeutet gleichfalls „die Fremde"[2]): Rājatar. 4, 336 *d-e* × *svapure*; 6, 23 *tvayi yāte digantaram*; 16 *paribhrāntuṃ d-e*, vgl. 20; 4, 326 *digantarasthe bhūpāle* (vgl. oben *deśa-*); auch im Alt-jav. „andere Länder, Ausland" (vgl. unten). Daneben *diganta-*: *daśad.* „die zehn Himmelsgegenden" Kāl. Ragh. 9, 5; 5, 67 „Horizont" *digantalambī... candraḥ*, usw. (vgl. P.W.).

Da das Wort *diś-* an sich „die Fremde, die fremde Gegend" bedeuten kann, und zwar in Kompp., z.B. *diglābha-* „Gewinn in der Fremde" Yājñ. 2, 254; *digdeśa-*, z.B. Hitop. 9, 4 *nānādigdeśād āgatya* „aus dieser und jener Gegend"; Rājat. 4, 417 u.a.; vgl. auch *digjaya-* und *digvijaya-* „Ländereroberung nach allen Richtungen" und es m.E. mindestens zweifelhaft scheinen kann, ob *-anta-* in *diganta-* immer als „Ende" aufgefaßt wurde (vgl. z.B. Bṛh. Ār. Up. 1, 3, 10 *diśām antaḥ* „Ende der Welt"), so läßt sich das Wort mitunter auch anders übersetzen als durch „Ende des Horizonts"; etwa „weite Ferne" (P.W.). Die Bedeutungen der drei Wörter *diś-*, *diganta-*, *digantara-* waren gewiß nicht immer sehr verschieden. Vgl. z.B. Āryaśūra, Jātakamālā, 15, 13 (S. 97, 7 Kern) *digantān anurañjayantī... vidyullatā nṛttam ivācacāra* „where the slender figure of Lightning... performed her dances to the delight of the Universe" (Speyer, Bijdr. 42, S. 465); Bhavabh., Utt. S. 4, 15 St. *nānādigantāgatā* „venus des diverses régions de l'univers"; Bāṇa, Kād., N.S.[7] (1932), S. 297, 11 *pāṇḍutām āpādyamānaṃ paścimetaram indudhāmnā digantaram adṛśyata*; Daṇḍin, Dśkc. S. 199, 11 *digantarāṇi bhramatā kaccid asti kiṃcid adbhutaṃ bhavatopalabdham*, etwa „durch die Welt (Weltgegenden; das Weltall"). Die Bedeutung von *-anta-* und *-antara-* war verschwommen, etwa „Sphäre, Kreis, Gebiet"; wir finden sie auch in pā. *bhummantara-* (d.h. *bhūmya-* + *antara-*) „sphere of the earth, plane of existence" (Rhys Davids-Stede). Im Pāli findet sich *akāsanta-*, nach Rhys Davids-Stede „the end of

---

1) Van der Tuuk, o.c. 459 = *paradeśa-*.

2) Merkwürdig ist die Bemerkung von Molesworth, Mar. Dict. (1831): *digantarīm*, adv. („to the uttermost borders of the Earth"): „*diś* + *antara* by mistake for *anta* end, limit".

the sky" > „the sky, the air", Jāt. 6, 89; vielleicht Analogiebildung; vgl. auch den Komm.

Das Adjektiv *caturanta-* wird von der Erde gesagt: z.B. Mbh. 1, 68, 3 (= 1, 2801) *pṛthivyāś caturantāyā goptā,* wo Nīlakaṇṭha *c.*: *catuḥsamudrāvacchinnāyāḥ* [1]). In diesem Epitheton haben wir gewiß eine Spur der alten Vorstellung der viereckigen Erde, vgl. RV. 10, 58, 3 *bhūmiṃ caturbhṛṣṭim,* 4 *catasraḥ pradiśo*; diese Erde wurde von einem, wie es scheint, in vier Meere (wohl nach den vier Himmelsrichtungen) eingeteilten Ozean, begrenzt [2]). Das Wort *caturanta-* wurde aber reinterpretiert, wenn auch nicht von Kālidāsa, so doch bei Mallinātha, der zu Ragh. 10, 85 *tam eva caturanteśam*: *caturṇām antānāṃ digantānām īśaṃ* erklärt; vgl. 18, 15 *caturdigīśāḥ* [3]).

Das Wort *aparānta-* bedeutet „an der westlichen Grenze wohnend", vgl. Rām. 4, 38, 56 im P.W. „*Aparānta* [4]) living at the western border" ....the word, though it no doubt designates a people living in the extreme west, yet seems to have a general meaning in most passages, and those passages which use it in a restricted sense do not agree". Die Lokalisierung beiseite lassend, können wir sagen: *aparānta-* bedeutet „das an der westlichen [5]) Grenze gelegene Gebiet und dessen Bewohner". Hariv. (vgl. P.W.) *aparantād ahaṃ ... saṃpratīhāgataḥ*; Kālid. Ragh. 4, 53 *tasyānīkair ... aparāntajayodyataiḥ,* wo Mallinātha: *aparāntānāṃ pāścāttyānāṃ jaya* usw. Die Pluralform dieses Namens begegnet nicht nur hier, mehrere epische und puranische Stellen weisen sie auf [6]); vgl. z.B. Brahmā Pur. 27, 45 *aparāntāś ca śūdrāś ca vāhlikāś ca* usw. [7]), Mārk. Pur. 57, 36; Mbh. 1, 7885 (= 218, 1) *so 'parānteṣu tīrthāni ... jagāma.* Daneben auch *aparāntakāḥ* (vgl. P.W. s.v.) und *aparāntikāḥ* (Mārk. Pur. 58, 34 [8])), im Rāmāyaṇa (4, 43, 23) aber *aparāḥ,* Vāyu Pur. 45, 115 (irrtümlich oder nicht) *aparītāḥ.* Gegenden und Länder werden bekanntlich durch den Plural des Volksnamens bezeichnet; hier finden wir also *aparāntāḥ* = *aparāḥ* als geographischen Eigennamen. Auch im Pāli findet sich *aparanta-* („with *anta* in same function as

---

1) Vgl. auch andere Kommentarstellen, s. z.B. P.W. V, 1407.
2) Dazu Kirfel, Kosmographie der Inder, SS. 9 ff., 17.
3) Pā. *cātur(r)anta-* vgl. die Wtb.
4) Pargiter, The Mārkaṇḍeya Purāṇa translated &c., S. 313.
5) P.W. I, 289 irrtümlich „östlichen".
6) Vgl. z.B. Kirfel, Bhāratavarṣa, SS. 23; 28.
7) Dazu Kirfel, Kosmographie der Inder, S. 72.
8) Dazu Pargiter, a.a.O., S. 371.

in cpds. *vananta*" Rhys Davids-Stede, s.v.), 1. „westlich" 2. „künftig", vgl. z.B. das Wörterbuch. Das Mbh. (und Padma Pur.) kennt 6, 9, 47 (= 6, 355) neben den A. die *parāntāḥ*, „die am äußersten Ende wohnenden". Neben p. *aparanta-* = *apara-* findet man *pubbanta-* 1. „Osten" 2. „die Vergangenheit", im Skt. heißt „Osten" *pūrvā, pūrvāśā, pūrvadiś-* usw., „die Vergangenheit" wird mit anderen Worten bezeichnet; obwohl Mahāvy. 253, 88 skt. *pūrvānta-* „Vorderende, Anfang" vorkommt, meine ich in p. *pubbanta-* läge ursprünglich eher „Gebiet" usw. vor als „Ende". Suttanip. 849 steht *pubbaṁ antaṁ* = *pubbantaṁ*.

Das Schlußglied mancher altindischen Zusammensetzung hat bekanntlich seine ursprüngliche Bedeutung abgelegt und mehr oder weniger die Rolle eines Suffixes übernommen. Vgl. z.B. der Fall von °*bhūta-*, °*pūrva-* usw. Im Pāli z.B. wurde das Wort für Weib, *itthi* zuweilen durch die *a*-Stämme *mātugāma-* („Muttervolk" > „Weibervolk" > „Weib"), *itthāgāra-* („Weiberhaus" > „Frauenzimmer", d.h. „Weib") u.a. ersetzt, Wörter die „uns auf das Gebiet der „pleonastischen Composition", wie ich sie nennen möchte, hinüber (leiten)", sagt Franke [1]), der mit Recht darauf hinweist, daß man im Pāli nicht selten Komposita findet, die nichts anderes bedeuten als ihr erstes Glied allein: *gorūpāni* = „Kühe".

Andrerseits entwickelten sich auch Adj. auf *-anta-*: *kiyanta-, jayanta-* usw. [2]); auch im Altjav.: *bhramanta-, himawanta-* (Smarad. 23, 1; 24, 10).

Das Wort *dvīpāntara-* findet sich nicht im Pet. Wtb.; Böhtlingk und Roth hielten es offenbar für leicht verständlich. Es begegnet bekanntlich mehrere Male in der interessanten Erzählung der Abenteuer Çaktideva's im Kathāsaritsāgara (25; 26): Çaktideva, der nach der in weitester Ferne liegenden Goldstadt, Kanakapurī, reisen will, erkundigt sich nach ihr; sein Gewährsmann sagt ihm, daß sie jedenfalls *dvīpāntare* liegt (Kath. 25, 32): *jānāmy ahaṃ ca niyataṃ davīyasi tayā kvacit | bhāvyaṃ dvīpāntare vatsa*, von Tawney [3]) übersetzt: „but I am sure it must be in some distant foreign island". Er geht auf Reisen und kommt an in Utsthala: *vārinidher madhye dvīpam Utsthalasaṃjñakam* (25, 33); über diese Insel herrscht ein Niṣādakönig Satyavrata (*Niṣādādhipatir,*

[1]) R. O. Franke, Die Sucht nach a-Stämmen im Pāli, Bezz. Beitr. 22, 202 ff.
[2]) Renou, Gramm. sanscr., SS. 219; 337; s. oben, S. 485.
[3]) Tawney-Penzer, The Ocean of Story, II, S. 191.

also ein nicht-Arier [1]), der weiterhin auch einige Male König der Fischer, *kaivartapati-*, genannt wird. Von ihm wird gesagt (25, 34): *tasya dvīpāntareṣv asti sarveṣv api gatāgatam*, „he goes to and fro among all the other islands", er weiß auch wo Kanakapurī liegt (25, 60): *nagarī tvadabhipretā dvīpānteṣu śrutā punaḥ*, „is situated in one of the distant islands" (Tawney). Es ist merkwürdig, daß in der Bṛhatkathāmañjarī dieselbe Stadt gleichfalls im *dvīpānta-* liegt (es wird über jemand gesagt *dvīpāntam āśritaḥ*, 5, 98). Es ist weiter die Rede von *dvīpāntarāgacchadvaṇik-* (25, 68); ein Vogel gelangte dorthin (26, 29): *kaścid dvīpāntaraṃ kaścid giriṃ kaścid dig-antaram*; einer erkennt seinen Vater: *pitaraṃ svayam apaśyam ahaṃ tadā* | *gatvā dvīpāntaraṃ pūrvaṃ cirāt tatkālam āgatam* (26, 124), „had gone to a distant island" (Tawney); vgl. auch 26, 127 *dvīpāntaraṃ gacchan*.

In einem wichtigen Vortrag [2]) hat Sylvain Lévi festgestellt, daß die Uebersetzung Tawney's nicht richtig ist: „Les Chinois désignent par le nom de Kouen-louen [3]) l'ensemble des pays situés dans les „Mers du Sud", l'Indochine méridionale, la Malaisie, l'Insulinde. Un dictionnaire sanscrit-chinois.... (VIIe—VIIIe siècle).... donne pour le mot K.-l. un équivalent sanscrit, ...(qu') il faut lire *Dīpāntara*.... (forme parlée)...., la forme régulière serait ici *Dvīpāntara*. Si on se reporte aux passages assez fréquents où ce mot est employé dans la littérature sanscrite, on s'aperçoit qu'en effet il ne signifie pas simplement „une autre île, un autre continent", comme l'analyse grammaticale l'indique, mais que ce terme désigne proprement l'Archipel Indien et les pays voisins" [4]).

Zwei der von Lévi angeführten Stellen [5]) sind besonders wichtig: eine Stelle aus dem Kommentar zum Jainasūtra Praśnavyākaraṇa, wo unter den Produkten der *dvīpāntarāḥ* Kampfer [6]) genannt wird,

[1]) Vgl. über das Aussehen eines Niṣāda Bhāg. Pur. 4, 14, 44: *kākakṛṣṇo 'tihrasvāṅgo hrasvabāhur mahāhanuḥ* | *hrasvapān nimnanāsāgro raktākṣas tāmramūrdhajaḥ*.

[2]) Le nom de l'archipel indien en sanscrit, Actes du XVIIIe Congrès Int. des Orient., 1931, S. 131; vollständig gedruckt in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië 88 (1931), SS. 621—627.

[3]) Vgl. G. Ferrand, Le K'ouen-louen et les anciennes navigations inter-océaniques dans les mers du Sud, J. As. 1919; vgl. z.B. auch Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis², SS. 109 f.

[4]) Actes, a.a.O.

[5]) Bijdragen, a.a.O., S. 625.

[6]) Vgl. z.B. Gonda, Austrisch en Arisch, Rede Utrecht, 1932, S. 23.

„la mention du camphre... évoque l'Indonésie, qui a fait connaître le camphre à l'Inde". „C'est la même orientation qui est suggérée par un passage du Karmavibhaṅga... „Ils vont à des pays étrangers (*deçāntara*), ils visitent la Terre-de-l'or (Suvarṇabhūmi), l'île de Ceylan (Siṃhaladvīpa) et le reste des *dvīpāntara*'s (*prabhṛtīni ca dvīpāntarāṇi paśyanti*)" ". Ich mache auf eine dritte, von Lévi nicht erwähnte, wichtige Stelle aufmerksam: Kālidāsa, Ragh. 6, 57 *anena sārdhaṃ vihārāmburāśes tīreṣu tālīvanamarmareṣu | dvīpāntarānīta-lavaṅgapuṣpair apākṛtasvedalavā marudbhiḥ*. „vergnüge dich mit ihm an den Ufern des Meeres..., wo dir die Winde, welche die Gewürznelkeblüten vom *dvīpāntara-* (vom Archipel her) zuführen, die Schweißtropfen entfernen" [1]); „mit ihm", d.h. mit dem Kaliṅgaherrscher Hemāṅgada (Vs. 53), dem Herrn also der Gegend (etwa Orissa; der Küstenstrich des Bengalischen Meerbusens [2])), die schon früh mit den fernen östlichen Ländern in Geschäftsverbindung [3]) stand — vgl. z.B. die Stelle Ptolemaeus 7, 1, 16. Die Gewürznelke, von welcher hier die Rede ist, ist bekanntlich auf den Molukken einheimisch und schon früh — mit ihrem Namen — von indonesischen und anderen Kaufleuten nach anderen Gegenden gebracht. Auch Kālidāsa kannte also ohne Zweifel *dvīpāntara-* „der indonesische Archipel usw."

Im Tamil bedeutet nun *tīpāntara*—(< *dv.*)—*ciṭcai* „transportation beyond the seas" [5]), vgl. *divāntaram* < skt. *dvipāntara-* „une île, un pays éloigné; les extrémités de la terre, la campagne", *divāntara avarei* heißt „des pois venus des iles (orientales surtout") [6]); *tīpāntaram* = „distant island" [7]). Auch im Altjavanischen

---

[1]) Renou, Le Raghuvaṃça, 1928, S. 63: „parfumées des girofles des autres îles"; Otto Walter, Raghuvamscha, 1914, S. 75 „von den Inseln"; Kāle, Bombay 1922, II, S. 49 „from other islands".

[2]) Vgl. Cambridge History of India I, 601 „The boundaries of Kaliṅga, the territory under the Eastern Ghāts lying along the coast of the Bay of Bengal on the north of Telingāna, seem to have been uncertain", usw.; Pargiter, ad Mārk. Pur., S. 334; Krom Hindoe-Jav. Gesch.², S. 104.

[3]) Ueber andere „relations" vgl. z.B. Bernet Kempers, The bronzes of Nālandā, Diss. Leiden 1933, S. 5 f. Bekanntlich heißen noch heute die Hindus des Archipels, und besonders die Bewohner der Koromandelküste *oraṅ keliṅ*, „Klinganezen".

[4]) Vgl. Gonda, A.O. 10, 326 ff.

[5]) Tamil Lexicon published under the authority of the University of Madras, IV, 1942.

[6]) Dict. de la Mission de Pondichéry, s.v., nach Lévi, Bijdr. S. 626.

[7]) Tamil Lexicon Madras, a.a.O.

begegnet der Ausdruck: Brahm. Pur. S. 48, 20[1]), wo in der in Indien spielenden Einleitung *ratu niṅ dwīpāntara,* „Könige der (des) *dvīpāntara*", wohl „javanisiert" für *deśāntara-* „vom Ausland"[2]). Wirāṭaparwa[3]), S. 45 finden wir einen merkwürdigen Passus, mit dem ich mich hier nicht weiter zu befassen brauche; der Text hat hier einen vollständig zitierten Vers, der nachher von Wort zu Wort erklärt wird: *svāmy amātyo janapado durgā*[4]) *draviṇasaṃcayaḥ* | *daṇḍanītiś ca mitraṃ ca sapta prakṛtayo matāḥ*; vgl. dazu Yājñ. 1, 352 *svāmy amātyo jano durgaṃ koṣo daṇḍas tathaiva ca* | *mitrāṇy etāḥ prakṛtayo*.... Nun heißt bekanntlich in der Wissenschaft der Politik *mitra-* der unmittelbar an den benachbarten Fürsten grenzende Fürst[5]), der *mitra-* ist sein Bundesgenosse, der mit dem *ari-* „Feind", u.a. den Kreis (*maṇḍala-*) der Nachbarn bildet, mit denen der Fürst politische Beziehungen unterhalten muß. Der jav. Text paraphrasiert das Wort: *mitra ṅaranya ratu riṅ dwīpāntara, rowaṅan iṅ manuṅgal kārya* „mitra heißt Fürst des (auf) *dvīpāntara*[6]), Bundesgenosse im gemeinsamen Streben". Wir dürfen annehmen, daß das Wort *dwīpāntara* in diesem Kontext vom javanischen Uebersetzer herrührt; ein Inder hätte z.B. *paradeśa-*, oder *deśāntara-* gesagt. Wir sehen aber, daß ± 1000 auf Java *dvīpāntara* „fremdes Land, fremde Länder, Ausland" bedeuten kann. Das Wort wurde im Javanischen, wie dies oft geschah halb übersetzt: *nusāntara*; dies kann „een vreemd land, in 't algemeen, of wel eene andere plaats" bedeuten[7]), vgl. *woṅ sunantara* „Fremder"[8]).

Merkwürdigerweise begegnet nun der Ausdruck *mitra* zusammen mit *dvīpāntara* und *deśāntara* im 15. Gesang des bekannten altjavanischen Gedichtes Nāgarakṛtāgama (1365). Der Passus ist schon von Lévi[9]) erörtert worden, der dabei aber die 1. Strophe m.E. nicht richtig interpretiert hat. Nachdem der Dichter im 14. und 15. Gesang[10]) die dem Fürsten vom ostjavanischen Großreich

[1]) Vgl. meine Anmerkung, S. 229.
[2]) Vgl. auch Ferrand, J. As. 1923 (202), S. 2, Fn. 1.
[3]) Ausgabe H. H. Juynboll, Haag 1912.
[4]) So die Ausgabe.
[5]) Vgl. z.B. Kām. Nīt. 8, 16; Manu 7, 158 flgg.; 9, 294.
[6]) Wulff, Wirāṭaparwa, S. 151 „i andre lande".
[7]) Van der Tuuk, K.B.W. III, 21. Vgl. aber schon Brandes, Pararaton-Uebers.[2], S. 141 n. de archipel?
[8]) Vgl. dazu Van der Tuuk, K.B.W. I, 535b „in de tjarita Jusup heeft het (d.h. *nusāntara*, s.u.) de beteekenis van een ander land dan Egypte".
[9]) Bijdr., a.a.O., S. 626.
[10]) Vergleiche im allgemeinen Krom, o.c., SS. 416 flgg.

Majapahit untergebenen Gebiete aufgeführt hat, geht er nun dazu über, die Länder mit welchen der König in freundschaftlichem Verhältnis stand mitzuteilen. Der Versteil 15, 1, 1 *nahan lwir niṅ deśāntara kacaya de Çrī-narapati* bildet den Abschluß des Vorhergehenden, *nahan* ist eine anaphorische Partikel, die eine ganze Erörterung zusammenfassen kann; Kern [1]) hat die Stelle beinahe richtig übersetzt: „Dat zijn de andere landen (dan Java) [2]), die door Z. M. den Opperkoning beschermd worden". Dann folgen die Bundesgenossen (15, 1, 2—4): *tuhun taṅ Syaṅkāyodhyapura ... ri Cāmpā ... mitreka satata*, „Siaṃ aber [3]) und ... sind die ständigen Bundesgenossen": es sind Siam, Campā, Kamboja, Annam u.s.w. [4]). Die 2. Strophe ist der Insel Madura gewidmet, die kein fremder Staat ist: *kunaṅ tekaṅ bhūmī Madhura tanani lwir parapurī*. Str. 3, 1: *huwus rabdha ṅ dwīpāntara sumiwi ri Çrī-narapati*, „nachdem die *d.* angefangen hatten dem Fürst zu dienen (, brachten sie ihm Steuern auf)". Lévi, der Str. 1 mißverstand („Siam ... Campā ... sont classés ... sous la rubrique *deçāntara*") und *sumiwi* („dienen") übersetzt mit „avait propitié", ist der Meinung, daß „la stance 3 se présente ... comme une conclusion d'ensemble". „Le poète conclut [3, 1]: „Après que le *dwīpāntara* avait propitié Sa Majesté ...", le *dwīpāntara*, c'est à dire les îles et le continent des Mers du Sud". Meiner Ansicht nach darf man aus unserem Texte diesen Schluß nicht ziehen: Campā usw. (etwa Hinterindien) sind die *mitra*, die [5]) *deśāntara* sind die untergebenen Gebiete im Archipel, und die [5]) *dwīpāntara* brachten Steuern auf; ich meine *dwīpāntara* = *deśāntara*. Die Zeile 15, 3, 1 steht zweifelsohne in Beziehung zu 12, 6, 4 *mwaṅ nūṣāntara sarwa maṇḍalika rāṣṭrāṅāśrayākweh marĕk*, wo der Dichter uns nach der Beschreibung von Majapahit nach dessen untergebenen Gebieten hinüberführt: „Majapahit selbst ist Sonne und Mond, den Planeten gleich sind die übrigen Städte und die Nebeninseln". 15, 3 ist keine Zusammenfassung, sondern eine hinüberführende Strophe; „nachdem die *dwīpāntara* S. Maj. gehuldigt hatten, zahlen sie Steuer, die von bhujaṅgas usw. eingenommen wird". Diese reisten nach den *digantara* (16, 1, 1), die unterschieden werden (16, 2; 3) in

---

[1]) Kern, Verspreide Geschriften, VII, 279. — [2]) Oder: „dit is van het buitenland ...". — [3]) Zur Bedeutung von *tuhun* vgl. z.B. 38, 2, 1. — [4]) Kern, SS. 280 flgg.; Krom, S. 418. — [5]) Oder: das. — [6]) Eine „Spezifizierung" finden wir vielleicht auch im Pararaton, S. 28, 21 ff., wenn Gajah Mada zweimal dasselbe, nur mit anderen Worten, sagt.

Länder *sakulwan ikanan tanah Jawa* (westlich von J.) und *digantara sawetan iṅ Yawadharā* (östlich von J.). 16, 5, 1 ist die Rede von *anyabhūmi* und *Yawapurī*; 17, 1, 1 von *digantara* und *Yawadharaṇi*.

Die Nāgarakṛtāgamastelle scheint mir also nicht zu beweisen, daß die Javaner im Mittelalter *dvīpāntara* ganz als Synonym des chinesischen Kouen-louen verwendeten [1]; der Begriff Kouen-louen [2]) scheint mir mehr zu umfassen [3]; die Bedeutung derartiger geographischen Ausdrücke ist wohl nicht immer die gleiche gewesen, und Aequivalente und Uebersetzungen wie *Kouen Louen*: *Dvīpāntara* im oben erwähnten Wörterbuch sind selbstverständlich mehrmals nur annähernd richtig.

Wie wir schon sahen, existieren „Teilsynonyme": 1, 3, 4 lesen wir, daß das ganze Java (*bhūmi J.*) und auch das *digantara* dem Fürsten treu ergeben sind; 17, 1, 1 daß er oder sein Reich *digantara* erobert hatte; 42, 2 begegnet der Ausdruck abermals. Aus der letztgenannten Stelle geht hervor, daß wir unter *digantara* verschiedene große Gebiete im Archipel (mit Inbegriff der malaiischen Halbinsel) zu verstehen haben [4]. Es scheint mir also, daß *digantara* = *dvīpāntara* usw. im Nāgarakṛtāgama im Gegensatz zu *tanah Jawa* usw. die Inseln des Archipels (außer Java), besonders die von Java beherrschten bezeichnet, dazu auch wohl Malaka.

Wie ist nun der Ausdruck *dvīpāntara* sprachlich zu beurteilen? Am wahrscheinlichsten ist wohl Analogiebildung: skt. *deśāntara-* und *digantara-* „Ausland, die Fremde", (*vanāntara-* „Wald(gebiet)" usw.) > *dvīpāntara-* „Inselgebiet, Archipel", oder auch „das aus Inseln bestehende Ausland". (Beachte auch *dvīpantaraṃ gacchati*). In dem javanischen Carita Yusup (Y. = Josef) ist *nusantara* (s. u.) das Ausland von Aegypten aus gesehen [5]. Ich glaube, daß der Ausdruck *dvīpānta-* (s. o.), worüber Lévi [6]) sagt: „il serait donc plus naturel de traduire *dvīpānta* par „le bout du monde", et de ne pas le confondre avec *dvīpāntara*", gerade für identisch mit *dvīpāntara-* zu halten ist, wie *vanānta-* = *vanāntara-*, obgleich man es selbstverständlich mitunter reinterpretiert haben mag („Ende des *dvīpa*,

---

[1] Wie Lévi Bijdr. S. 627 (Actes S. 131) sagt.
[2] Vgl. Ferrand, Journal asiatique 1919 (11—13), S. 322 ff.
[3] Vgl. Ferrand, a.a.O., SS. 332 f.: Campa, Kambodja, Malaka, Sumatra, Java, Ostafrika, ... plusieurs iles en Inde transgangétique... usw.
[4] Näheres: Krom, o.c., S. 337 f.
[5] Vgl. Van der Tuuk, K.B.W. I, 535, s. oben, S. 493, Fn. 8.
[6] A.a.O., S. 624.

— des Kontinentes"). Es ist dagegen m.E. nicht wahrscheinlich, daß man im °*antara-* des *dvīpāntara- antara-* „äussere" (PW. I, 240, f.) sah, das (Pāṇini und Lexx.) wohl sekundäre Bildung zu *anta-* ist. Im Pā. begegnet *dīpantaravāsin-* „living on the island", daneben *vanānte vasati*[1]). Daß das im heutigen Javanischen zur „Büchersprache" gehörige *nusantara* (von Pigeaud, Hdwdb. s.v. „archipel" übersetzt) mitunter[2]) durch *pulo madya* (*p.* = Insel(n), *m.* < skt. *madhya-*) übersetzt wird[3]), tut nichts zur Sache.

Im Javanischen begegnen z.B. *purantara* (Van der Tuuk, K.B.W. IV, 67; Gericke-Roorda II, 224) „vorstelijk verblijf, paleis", also = *kaḍaton*, = *pura*, „Residenz eines Fürsten", wohl < *a.* ‚das Innere".

Jav. *bomantara* heißt „Himmel, Luftraum", mal. *bomantara*, „Himmelsgewölbe"; „Raum zwischen Himmel und Erde" („interspace between earth and sky") fügt Wilkinson[4]) hinzu (wohl etymologisierend); altjav. auch *byomantara* und *dyumantara*[5]); im litterarischen Javanischen auch *bomantarala*[6]) „Luftraum". Ausgangspunkt[7]): skt. *vyoman-* „Himmel(sraum") + *antara-*, vgl. *vyomamadhye* Kālidāsa, Vikr. 2, 1; Verschränkung mit skt. *antarāla* „Zwischenraum" und skt. *dyumant* „glänzend, licht, hell". Nicht zu verwechseln mit literarisch jav. *bhūmyantara*[8]) = *nusāntara* (s. o.). Daneben auch jav. *madyantara* „(im) Luftraum"[9]).

Çlokāntara ist der Name eines von Zieseniss[10]) behandelten altjavanischen Dharmaśāstra; es ist ein Lehrbuch der Pflichten der vier Kasten und der nīti, und besteht aus Sanskrit Çlokas mit altjavanischer Uebersetzung. Wiewohl Zieseniss den Namen für vorläufig nicht zu erklären hält, schlage ich vor etwa „Çlokenmenge, — sammlung, Çlokas"; vgl. auch z.B. *Çlokasaṃgraha-*.

---

[1]) Es verdient Beachtung, daß das Adj. *dvīpāntara-* „mit den Inseln" auch zu belegen ist: Hemac., Abhidh. 1074: *dvīpāntarā asaṃkhyās te* (dh. die Meere).

[2]) Ohne Angabe der Stelle: Van der Tuuk, K.B.W. IV, 562; vgl. I, 535.

[3]) Vgl. dazu z.B. Ferrand, J.A. 1923 (T. 202), S. 190: *Luca* (l. *Luça*) *Antara* bei Heredia = jav. *N.a.* „l'ile du milieu", litt. „l'ile entre [d'autres îles]". Usw.

[4]) Mal.-Engl. Dict. I, s.v.

[5]) Vgl. Van der Tuuk, Kawi-Bal.-Ned. Wdb. IV, 1029.

[6]) Vgl. z.B. Gericke-Roorda, Jav.-Ned. Hdwdb. (1901), II, 749.

[7]) Vgl. schon T.B.G., 1879, S. 437.

[8]) Van der Tuuk, IV, 1043.

[9]) Vgl. auch Van der Tuuk, IV, 562.

[10]) Verslag van het Achtste Congres van het Oost. Gen. in Ned. (1936), SS. 48 ff.

Alt.-jav. *gamānta*, Ādip. 188, 11 *ndya ta gamanta nira manuwuhakĕna Kuruwaṅśa*; Bhīṣmap. 53, 13 *hana ka-gamānta nikeṅ Dhanañjaya, maṅguha ṅ jñānayoga?* „does there exist any possibility for me, Dh., to attain the j." [1]); Bhomak. 1, 19 *hana gamantanyāmaṅgih pawitra* „er is kans, dat ... zegen komt" [2]), also: „Weg, Möglichkeit, Aussicht". Ich bin nun der Meinung [3]), *gamānta* sei *gama-* + *-anta-*. Zur Bedeutung vgl. skt. *sugama-* („selbstverständlich"), *durgama-* in übertragener Bedeutung, *gamana-* (Rām. 3, 68, 50, vgl. P.W.), das auch im Altjav. begegnet, vgl. z.B. Wirāṭap. 56, 10 *tatan hana gamana ni ṅhulun*, Uebersetzung von *na śakṣyāmi* (Mbh. 4, 1248) [4]). Das Altjav. besitzt außerdem *ganta-* in derselben Bedeutung, z.B. Bhārata-Yuddha, 38, 4 *wet niṅ tan hana ganta ni ṅwaṅ apasaha*, „weil es nicht möglich ist, daß wir uns wieder trennen werden" [5]); es ist wahrscheinlich eine Analogiebildung: *gamana*: *gamanta* = (*)*gama*: *ganta*.

In den malaiischen Wörterbüchern stehen unter *anta* seit vielen Jahren einige Erklärungen, die mir nicht richtig scheinen wollen. Das Wichtigste ist [6]): Favre, Dict. mal.-fr. (1875), I, 84: „*anta*, skr. *anta*, fin: *ber-anta* et *ber-anta-ber-anta* = tout-à-fait, jusqu' à la fin." Von Dewall-Van der Tuuk, Mal.-Ned. Wdb. (1877), I, 108 „*anta*, skr. *anta*, op zich zelve niet gebruikelijk; *anta kusuma* en *antakusuma* [7]), nette kleeding van verschillende levendige kleuren (in hikajats en poëzie; n.l. van 'n buis waarmee men vliegen kan, V. d. T.); soort van versnapering; *anta permana* (hikajats en poëzie), naam van 'n fabelachtigen berg; *beranta* einde, natuur, schoonheid enz. hebben; *goenoeng beranta kila*, naam v. 'n berg (misschien ontstaan uit Indrakila, V. d. T.); *beranta seri*, 'n zachte schoonheid of natuur hebbende zijn (sic!), zooals b.v. de maan, bloemen, menschen; *beranta indera*, 'n goddelijke, d.i. schitterende schoonheid of natuur hebbende zijn...; *beranta loka* (tegenover *b. indera*), 'n menschelijke, d.i. ondergeschikte schoonheid etc. heb-

---

1) Meine Uebersetzung, Tijdschr. Batav. Gen. 75 (1935), S. 69.

2) Van der Tuuk, Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek, IV, 793a.

3) Vergleiche meine Vermutungen in der Bhīṣmaparwa-edition (Bandoeng, 1936), S. 166.

4) Vgl. Wulff, Wirāṭaparwa, Diss. København 1916, S. 158.

5) Vgl. Van der Tuuk, o.c. S. 644.

6) Mit veränderter Orthographie.

7) Daneben begegnet auch *antari-ḳesoema*, vgl. Hik. Ḥaṣanoeḍḍin, Ausgabe-Ḍdel, S. 104, Fn. 12.

bende." Pynappel, Mal.-Holl. Wdb. (1884), S. 23: „*anta*, alleen in zamenstellingen, zooals *antakoesoema* (misschien verbasterd uit een Sanskrit *nandanakoesoema*, bloem uit Indra's lusthof, of eenvoudig uit *nandakoesoema*, bloem uit *Nanda*, de stad van Indra)...; *beranta* (v. skt. *anta* in de beteekenis van eigen aard), enz." Klinkert, Nieuw Mal.-Nederl. Wdb.[3] (1916), S. 64 „*anta*, skt. aard, natuur", er erwähnt dieselben Ausdrücke und fügt hinzu: „*madu beranta*, een fraaie eigenschap der tanden..., maar welke?; *manis seperti madoe beranta* zoo zoet als natuurlijke honig?" Wilkinson, A Malay-English Dict. (1932), I, S. 38: „*anta* skr. existence; entity; *anta-bĕranta*, many-natured, of many aspects; *anta kesoma*, flowery; *anta pĕrmana*, a mountain of old romance... but some of these expressions are also poetic names with secondary meanings, e.g.: (I) *anta-beranta* (a) the empyrean or interspace between heaven and earth = *awang-awangan*; (b) part-songs sung by children; (c) a pattern of bracelet...; (II) *anta-kesoma* (wie oben)". Auch im Baoesastra Mlajoe-Djawa von R. Sasrasoeganda steht *anta*: „skr., *watek*, *kaanan* usw.".

Es kommt mir aber vor, daß der Ausgangspunkt von mal. *beranta indera, beranta loka* u.a. in skt. *vrata-* liegt. *vrata-* bedeutet u.a. „gewohnte Tätigkeit, Treiben, Gewohnheit, Weise, Verhalten, Lebensweise usw." Vgl. *ādityavrata-*, *arkavrata-* „die Weise, d.h. die Weise des Bewegens der Sonne", *arṇavasya v.* „das Treiben d. M.", *śaśivrata-* „die Bewegung d. M.", *pārthivaṃ vratam*, Ind. Spr.[2] 5147 „die Weise, das Verhalten, die gewohnte Tätigkeit der Erde": *yathā sarvāṇi bhūtāni dharā dhārayate samam | tathā sarvāṇi bhūtāni bibhrataḥ pārthivaṃ vratam*. Auch: *cakoravrata-*, *yodhavrata-*, *satpuruṣavrata-*; *lokavrata-* „die Weise, das Verhalten der Welt, die allgemeine, gewöhnliche Weise usw.": Bhāg. Pur. 8, 3, 7: *munayaḥ susādhavaḥ caranty alokavratam* (*a.*: *brahmacaryādi* Komm.). Ebenso *Indravrata-*, wo Indra als Gott des Regens erscheint: Manu 9, 304 der König soll, wie Indra den Regen sendet, alle begehrten Sachen über das Land regnen lassen: *Indravrataṃ caran*, = *Indracaritam anutiṣṭhan* „Indra's Aufgabe erfüllend, sich wie Indra betragend". Im Altjav. finden wir das Wort als *brata*[2]), dazu Gericke-Roorda[3]): *brata, barata*: *ulah, laku*. Diese Form

[1]) Ausgabe Volkslectuur, No. 160.
[2]) Vgl. Van der Tuuk, K.B.W. IV, 886.
[3]) Wdb., II, 673.

scheint mir mit der bekannten „inneren Nasalierung" (mal. *menta, meta* < skt. *matta-*; *angkasa* < skt. *ākāśa-*; *angsoka* < skt. *aśoka-*) und Svarabhakti (und Einfluß des Präf. *ber-*) im Mal. zu *beranta* entwickelt zu sein. Im Altindischen ist (vgl. z.B. Ind. Spr.² 3897; 6178) *madhuvrata-* „der sich mit Hönig, Blumensaft beschäftigt" ein Wort für „die Biene"; gleichfalls im Altjav., z.B. Arj. Wiw. 14, 4; Bh. Y. 37, 2: *madhubrata*; wie auch in der javanischen „Dichtersprache"[1]). Also ist auch im Mal. *madu beranta* ein dichterischer Ausdrück für *manis seperti madu*[2]).

Der Ausdruck *anta kusuma* ist schon deswegen von den genannten Wörtern zu trennen, daß auch das Jav. ihn in dieser Form aufweist[3]), auch anderswo begegnet dieser „Name einer Jacke, worin man fliegen kann": Bug. *antakasoma*, Ach. *antakeusoema*[4]). Die Erklärung: < *ananta-* „endlos" + *kusuma-* „Blume"[5]) wird die richtige sein, vgl. *Antabhoga* < *Anantabhoga-*.

WORTREGISTER.

Sanskrit.

---

1) Vgl. Gericke-Roorda, II, 493.
2) Kurios ist jav. (Dichtersprache) *megantara* = *megawrata* (G.-R., II, 520).
3) Vgl. Van der Tuuk, K.B.W. I, 61; Gericke-Roorda I, 25.
4) Hoesein Djajadiningrat, Wdb. I, 64.
5) Vgl. Gericke-Roorda, a.a.O.

Pāli und Prākrit.

Indonesische Sprachen.

Jan. 1937.

INSCRIPTIES VAN HET RIJKSMUSEUM VOOR VOLKENKUNDE TE LEIDEN.

DOOR

F. H. VAN NAERSSEN.

In het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden bevinden zich Hindujavaansche inscripties op drie koperen platen — of liever gezegd op twee en een halve plaat — die nog niet gepubliceerd zijn. Door de vriendelijke bereidwilligheid van den Directeur van het Museum, Dr. Rassers, werd ik in de gelegenheid gesteld deze platen te transcribeeren en uit te geven.

Volgens den „Catalogus van 's Rijks Ethnographisch Museum, deel V, Javaansche Oudheden" [1]) blz. 230 en 231 — de platen zijn geïnventariseerd onder de nummers 3338, 3339 en 3340 — zijn ze aangekocht op de veiling van den kunsthandelaar Schulman op 13-14 Februari 1900, oorspronkelijk deel uitmakende van de collectie van G. L. Baud. Op mijn vraag of men nog meer bijzonderheden van deze inscripties wist, moest men mij aan het Museum een ontkennend antwoord geven.

Voor den goeden gang van het betoog dien ik deze inscripties te behandelen in twee gedeelten, aangezien de nummers 3338 en 3339 bij elkaar blijken te behooren, zooals wij verderop zullen zien en 3340 afzonderlijk staat.

Inscripties No. 3338 en 3339.

De inscriptie No. 3338 is mij gebleken van gelijken inhoud te zijn als die uit de Bibliothèque Nationale te Parijs, welke Dr. P. V. van Stein Callenfels heeft gepubliceerd in het Oudheidkundig Verslag van 1924 op blz. 27 [2]). Met kleine verschillen in de spelling blijkt onze plaat een kopie van die uit de Bibliothèque Nationale, of waarschijnlijker, beide platen kopieën van een derde inscriptie te zijn. Ons exemplaar althans, vertoont minder onnauwkeurigheden en is daarom misschien oorspronkelijker dan het Parijsche.

Zooals Van Stein Callenfels heeft aangetoond [3]) behooren de door

hem uitgegeven inscripties [4]), die deels van afschriften, deels van de origineele plaat getranscribeerd zijn, met O.J.O. [5]) CXII tot één groote oorkonde bij elkaar.

Van deze oorkonde is thans dus bekend dat één plaat — en wel plaat „10" zooals aan den zijkant ervan gegraveerd staat — in tweevoud bestaat: één in Leiden en de andere in Parijs terecht gekomen.

Bij deze serie platen nu kunnen wij nog voegen de halve plaat — de linker helft is afgebroken en verloren geraakt — uit Leiden: No. 3339. Dat deze plaat tot dezelfde serie behoort mogen wij aannemen, ten eerste doordat de schriftsoort hiervan precies dezelfde is als die van plaat „10" — men lette bijvoorbeeld op het interpunctie-teeken, een aan boven- en benedeneinde gebogen streepje (men vergelijke de afbeelding in O.V. 1924 tegenover blz. 23 met de afbeeldingen no. 1 en 2 in dit artikel) en ten tweede doordat wij in beide gevallen te doen hebben met achtregelige inscripties op platen van klaarblijkelijk dezelfde afmetingen; de breedte is n.l. 125 mm., terwijl de lengte van de halve plaat niet te controleeren is doordat de linker helft afgebroken en verloren geraakt is. Een belangrijk punt echter klopt schijnbaar niet. De naam van het vrijstift heet volgens onze fragmentplaat dhimaṇāçrama, terwijl Van Stein Callenfels op de afschriften door Hageman in 1853 gemaakt (zie O.V. 1924 blz. 25) dhimalāçrama las. Een vergissing echter is wel aan te nemen als men nagaat, dat in het Oudjavaansche schrift de n en de l slechts hierin verschillen, doordat de eerstgenoemde letter een „poot" meer heeft, wat dus eenigszins te vergelijken is met het onderscheid tusschen onze Latijnsche m en n. De fout kan bij den 19e-eeuwschen copiist zijn òf bij den Oudjavaanschen graveur, die, zooals gebleken is uit het bestaan van twee gelijkluidende platen — beide no. „10" van de serie — zeker de heele oorkonde minstens in tweevoud gegraveerd moet hebben. Hieronder, op blz. 504, zullen wij zien dat met betrekking tot deze naam nòg een vergissing in het spel zit.

Uit de ons overgebleven rechterhelft blijkt dat deze de laatste plaat van de serie en dus het einde van de oorkonde is. Dit valt te concludeeren uit het feit dat iedere plaat van de oorkonde uit acht regels heeft bestaan, blijkens de ons overgebleven plaat „10". Ook de halve plaat telt acht regels, maar alleen aan één zijde; aan den anderen kant heeft zij maar zeven regels, terwijl er plaats is voor

acht regels, indien men meer had willen schrijven. Bovendien is de phraseologie van den ondersten regel van deze halve plaat gelijk aan die van de laatste regels van andere Oudjavaansche oorkonden. Men lette vooral op het laatste woord „likita" (= geschreven) waar — zooals bijvoorbeeld aan het slot van O. J. O. XLIV — nog slechts de naam van den graveur op pleegt te volgen [6]). Deze naam is hier verloren gegaan met de linkerhelft van de plaat. Als laatste plaat van de serie sluit zij naar alle waarschijnlijkheid tevens aan bij plaat 11, die uitgegeven is als O. J. O. CXII. Immers naar analogie van andere platen uit waarschijnlijk den zelfden tijd — nl. uit Koning Siṇḍok's tijd, gelet op de gelijkluidende phraseologie van onze oorkonde en die van b.v. O. J. O. XLVI en XLVIII, welke beide onder Siṇḍok zijn uitgevaardigd — moeten na „ri mdang i bhūmi...." de woorden volgen die ongeveer aldus luiden: kita umilu manarīra umasuk i sarwaçarīra kita sakāla sākṣi bhūta [7]). Na deze vervloekingsregelen komt, zoowel in de bovengenoemde oorkonden als in de thans behandelde, de beschrijving van een feestmaaltijd die eindigt met de reeds geciteerde woorden [8]).

Mogen wij uit de bewoordingen dezer oorkonde zeggen dat zij in Siṇḍok's tijd is uitgevaardigd, de schriftsoort verwijst ons naar de Tumapĕl-Majapahit periode. Evenals de inscriptie van Gedangan [9]) is zij gekopieerd, waarbij de kopiïst zich blijkbaar de vrijheid heeft veroorloofd om het schrift, in zijn tijd in zwang, te gebruiken, in tegenstelling met den graveur van de hieronder te behandelen plaat No. 3340, die het oude schrift handhaafde; maar hoe!

De oorkonde, waarvan plaat No. 3338 en No. 3339 onderdeelen zijn, is een praçasti of schenkingsoorkonde, die melding maakt van het privilege van den vorst [10]) aan een zekeren mpungku Muntun [11]), aan wien het geoorloofd is op een stuk land, Pamuntaran [12]) geheeten, een „gandhakoti-wihāra" te bouwen, en wien in het genot is gesteld van de aan zulk een gunst verbonden rechten, nadat het stuk land is gekocht van de „karāma-rāman" (d.i. waarschijnlijk een apanage ressorteerend onder de rāma-rāma of vroede vaderen) van Sikuñit. Men lette wel: het land met de erbij behoorende sawah's [13]) werd eerst gekocht door den begunstigde [14]). Hier hebben wij dus een geval bijna analoog aan dat, welke Prof. Schrieke heeft gesignaleerd in zijn artikel over het eigendomsrecht van den grond [15]). Het verschil echter is dat, in de gevallen door Prof. Schrieke genoemd, de tot vrijheerlijkheid verklaarde gebieden, van

te voren door den vorst zijn gekocht, in plaats van door den begunstigde.

Het vrijstift zelf heette als sīma: Dhimaṇāçrama, blijkens de halve plaat (No. 3339) op A regel 5 en B regel 7 [16]) en niet Wimalāçrama zooals Brandes heeft gelezen in de afschriften der oorspronkelijke inscripties uit den bundel van den Panembahan van Soemenep [17]).

Gandhakoṭi is hier geen eigennaam, doch een soortnaam. Gandhakuṭi — het woord waarvan Gandhakoṭi stellig een verbasterde vorm is — komt voor in ettelijke inscripties uit Indië, in de beteekenis van een Buddha-tempel. De beroemde tempel te Buddhagaya heet Mahāgandhakuṭī prāsāda [18]) en het gebouw waarin Buddha in het Jetavana zijn verblijf had, werd Gandhakuṭi genoemd [19]). Volgens Cunningham is Gandhakuṭi de naam gegeven aan het huis waar Buddha heeft gewoond, en naderhand blijkbaar gebruikt voor iederen tempel waarin een beeld van Buddha is geplaatst [20]). In den zelfden geest waren de informaties die professor Vogel mij gaf. Hij moest echter hierbij voegen dat geen enkel voorbeeld van zulk een gandhakuṭi voor ons bewaard is gebleven.

Deze Javaansche gandhakoṭi-wihāra werd gebouwd op een stuk land dat, zooals wij zagen, Pamuntaran heette. Dr. Van Stein Callenfels is het blijkbaar ontgaan dat Pamuntaran óók in de Nāgarakṛtāgama is genoemd. In zang 78 vers 3 van dit gedicht lezen wij dat tot de vrijgebieden der Boddhāngça — de erfelijke bezittingen der Buddhisten volgens Kern's vertaling — behoorden: Wañjang, Bajrapura, Wanora, Makĕduk, Hantĕn, Guha, Jiwa, Jumput, Çobha, Pamuntaran en Baru. Er is veel kans dat Pamuntaran, waar de Buddhistische gandhakoṭi-wihāra stond, genoemd in onze inscriptie, de zelfde plaats is als die welke in deze strophe voorkomt, want ook de andere drie: Jumput, Sobha en Baru — dit laatste zeer waarschijnlijk gelijk aan Waru of Waharu — zijn plaatsnamen die door Van Stein Callenfels zijn aangetroffen in de inscripties [21]), en die door hem alle gelocaliseerd zijn in de buurt van de tegenwoordige desa Waroe in de Residentie Soerabaia, ten zuiden van Wanakrama [22]).

Merkwaardig is dat uit deze Waru-streek zoovele Buddhistisch getinte oorkonden afkomstig zijn. Behalve onze oorkonde hebben wij die van Gedangan [23]) waarin is vastgesteld dat de mpungku van Boddhimimba (op plaat XIIb „Boddhi-wimba") een vrijgebied ontving ter plaatsing van een Boddha-pratiwimba, d.i. een Buddha-

beeld. Voorts is O.J.O. LXIII, een oorkonde gevonden in Keboanpasar, die melding maakt van een dharma gandhakuṭi ing Kāmbangçrī [24]). In K.O. [25]) II, afkomstig van Djaha wordt de plaatsnaam „Waharu" in verband met „Kuti" genoemd; het woord kuṭi beduidt, zooals ik elders [26]) heb trachten aan te toonen, een *Buddhistisch* gebouw. Terwijl in deze oorkonde ook voorkomt de plaatsnaam „Soba" (6 b 2) die wij zijn tegengekomen in de Nāgarakṛtāgama, in de opsomming der Buddhistische erfelijke bezittingen. Tenslotte treffen wij Sobhāmĕrta, dat wel de langere vorm zal zijn van het zoo juist genoemde Soba, aan in de sterk Buddhistisch gekleurde K.O. XXII [27]), een oorkonde afkomstig van de naaste omgeving van het oude Baru, nl. van de tegenwoordige desa Betra.

In verband met Betra moge ik op het volgende wijzen, om vergissingen in de toekomst te voorkomen. Prof. Krom heeft aangetoond dat het Pawitra van de Nāgarakṛtāgama (Z. 58 : 1 en Z. 78 : 1) te identificeeren is met het tegenwoordige Betra [28]), twee en een halve paal ten Oosten van den top van den Penanggoengan verwijderd. Maar dit Betra is niet hetzelfde als de desa Betra, ten Zuiden van Soerabaia gelegen [29]) en waar vandaan de oorkonde K.O. XXII afkomstig is. Trouwens Betra I was een centrum van de karṣyan — de ṛṣi-schap — terwijl in de buurt van Betra II, zooals wij zagen, zoovele Buddhistische oorkonden zijn gevonden.

De hieronder gegeven transcriptie van de halve plaat (No. 3339) uit het Leidsche museum geeft niet veel nieuws meer. De woorden „calwan arang" (plaat B regel 3) deden mij verwachtingen koesteren die echter op een teleurstelling uitliepen aangezien hier geen sprake is van de „weduwe van Girah". Calwan heeft hier kennelijk de beteekenis van een soort spijs — gekookt varkensvleesch, volgens Van der Tuuk's Kawi-Balineesch Woordenboek. Het woord komt in onze oorkonde nl. voor onder de opsomming der spijzen.

Ten slotte moge ik hier nog een rectificatie aanbrengen naar aanleiding van Juynboll's beschrijving in den aan het begin van dit artikel genoemden catalogus van het Leidsche Museum op blz. 231. Hier staat dat het slot van plaat No. 3339 luidt: „Ri tlas likita", wat ten rechte moet zijn: (.... sawahnya) ring clang, likita....". Men lette op het interpunctie-teeken, door mij met een komma weergegeven; klaarblijkelijk begint met likita een nieuwe zin, die

eindigt op het afgebroken en verloren geraakte gedeelte van de plaat.

Alvorens tot de transcriptie over te gaan volge hier een overzichtje van de platen waaruit de oorkonde heeft bestaan, met opgave van de plaatsen waar zij gepubliceerd zijn.

Eèn plaat uit het begin van de oorkonde: O. V. 1924, bl. 25 en 26.
Plaat No. 7: O. V. 1924, blz. 26.
„ „ 8: O. J. O. CXII, blz. 244-245.
„ „ 9: O. J. O. CXII, blz. 245-246.
„ „ 10: O. V. 1924, blz. 27. Het duplicaat hieronder getranscribeerd (plaat No. 3338).
„ „ 11: O. J. O. CXII, blz. 246-247.
„ „ 12: Het overgebleven gedeelte hieronder getranscribeerd (plaat No. 3339).

In de transcripties zijn de onzekere lezingen *cursief* gedrukt.

Plaat No. 3338 van het Museum te Leiden. Afmetingen 324 × 125 m.m. De tiende plaat van de oorkonde.

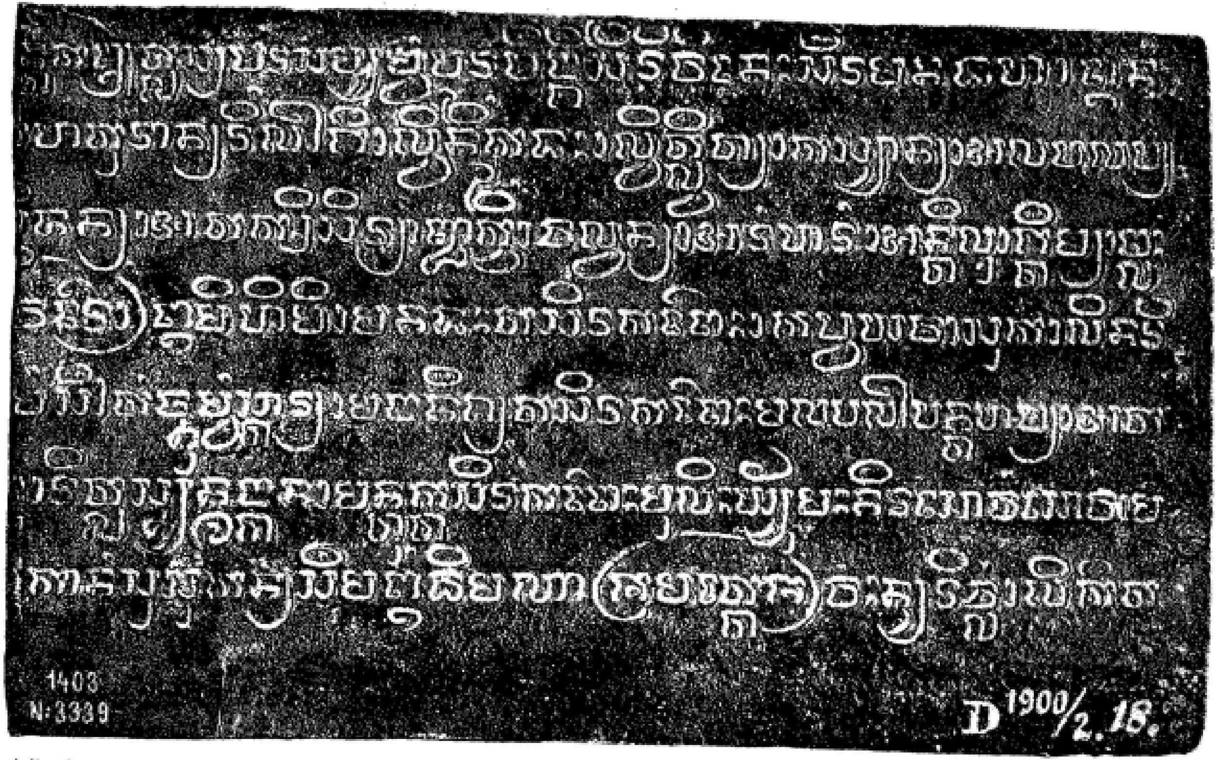
A. 1. 1, i wurungkud, sang manitir, sang wanati bringkala, winaiḥ pasĕk pagĕh ku 2 wḍihan gayu 1, i kalaḍī, sang satmya
2. ka, sang witana, sang kulina, sang tirun, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2, wḍihan gayu 1, ing ganti, sang jumbuḥ sang garawal
3. , sang gagal, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2 wḍihan gayu 1, i gilingan, sang welā, sang bĕpĕ, wineḥ pasĕkpa
4. gĕh ku 2 wḍihan gayu 1 thāni tosan [30]) i lakār wabuk [31]), sang karuk, sang barus, wineḥ pasĕk pa
5. gĕh ku 2 wḍihan gayu 1, i gsang, sang ngangkan, saṅg jayati, saṅg parigi, saṅg wuliḥ, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2 wḍihan
6. gayu 1, i talan, sang mariga, sang ibuḥ, sang abung, sa lilā, askār rĕja, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2 wḍihan gayu
7. 1, i kaḍuryyan, sang anrus sang topeng, sang goroḥ, sang pilag, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2 wḍihan gayu
8. 1, i sīmajaya, sang rusit, sang witana, sang boreg, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2 wḍihan gayu 1, i halangan,

B. 1. sang tismān, sang sotara, sang gomok, wineḥ pasĕk pagĕḥ ku 2 wḍihan gayu 1, muwaḥ [32]) i sikuñit mi



Afb. 1.
De „halve plaat" (No. 3339) van het Museum te Leiden.
Recto. (A).

Foto: Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden.



Afb. 2.
De „halve plaat" (No. 3339) van het Museum te Leiden.
Verso (B).

Foto: Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden.

2. lu pinakasakṣi, dūwānni hujung hulu pangan wineḥ wḍihan hlai 1, duwānning luk hulū pangan sang tiya
3. , sang parakto wineḥ wḍihan hle 1, dūwani wungkal hulū pangan, sang tamoḥ, sang somyak, wineḥ
4. wḍihan hlai 1, dūwāning kapunaga hulū pangan, sang giṇa, sang pukal, wineḥ wḍihan hlai 1, dūwānni
5. wadarā hulū pangan, sang irup, sang kunal, wineḥ wḍihan hlai 1, dūwānni pakiriman hulū pangan,
6. sang inang, sang wija, wineḥ wḍihan hlai 1, dūwānni babad hulū pangan, sa jinĕm, sa balū wineḥ wḍihan
7. hlai 1, dūwānning panatakan hulū pangan, sang saji, sang kumrang, wineḥ wḍihan hlai 1, apajahi i siku
8. ñit, sang glang, sang gatra, wineḥ wḍihan hlai 1, ataji, sang wangga, wineḥ wḍihan hlai 1, para lampuran milu mi

Plaat No. 3339 van het Museum te Leiden.
Afmetingen 195 × 125 mm. Halve plaat, vermoedelijk de twaalfde, van de geheele oorkonde.

A. 1. .... [s]ākṣinta, tumon angadoḥ mwang aparĕ ri rahine kulĕm, kita milu
2. .... yöken ikeng samaya sapatha, pamāngmāng mamī ri kita kamung hyang ka
3. .... keng samaya sapatha sumpaḥ, sinrahakĕn mamī ri kita kamung hyang kabeḥ
4. .... nra, pinghai makurug anasthā ni hatur tali sor asing saka
5. .... ta sang hyang kuṭi ing dhimaṇāçrama tka ri punpunan sang hyang kuṭi kabaiḥ
6. .... nguniweḥ yān dawuta sang hyang watu sīma, tasmat kabyöt karmma tkanya, pu
7. .... [n *of* t] noliha ri wuntat katinghalana i litku[33]), tarung ring adgan uwahī tngĕnan
8. .... nya rantan ḍaḍanya wtwakĕn dalĕmanya, ḍuḍut hatinya, pangan dĕganya, i

B. 1. .... rntaka || tlas para samya mwang para pinggir siri wineḥ sĕra manaḍaha, inang
2. .... *pan*ghaturān ring lāgi, lwir ning tadaḥ, lwit lwit, tasyān, alap alap
3. .... *i* dan ātakṣisir, bḍar kci, calwan ārang harang āntĕlū, gtĕm, blaḥ

4. .... warai i mihimi, manaḍaḥ ta sira kabaiḥ, kapwa yathā suka, linari
5. .... mangsö tang jnu mwang skār, madanĕg ta sira kabaiḥ malap alāp an tahap, ata
6. ...., ri tlasnya n mangkana, mantuk ta sira kabaiḥ muliḥ ryyumaḥ nira sowang sowang ma
7. .... kānang susukan sīma ing dhimaṇāçrama tke çawahnya ring dang, likita

(8) *cetara desunt*

Inscriptie No. 3340.

Over deze inscriptie valt niet veel te schrijven. Zij is reeds vaak een voorwerp van bespreking geweest, hoewel men haar, naar ik meen, nog nooit vergeleken heeft met de afschriften die tot grondslag hebben gediend van de bekende transcripties [34]). Het jaartal las men telkens anders, welke onzekerheid te verklaren is uit het feit dat de verschillende afschriften met elkaar onderling verschillen. Twee dezer afschriften heb ik in de manuscripten-verzameling van de Universiteits-bibliotheek te Leiden kunnen raadplegen. Voor bijzonderheden over deze afschriften moge ik naar de beschrijving verwijzen, die Brandes er van heeft gegeven in T.B.G. 47 (1904) blz. 453 (j) en blz. 456 (6). De eerstgenoemde kopie (blz. 453, j) heeft een transcriptie in Nieuw-Javaansch schrift en een Javaansche vertaling, of liever wat daarvoor moet doorgaan, onder den Oud-Javaanschen tekst, van den sultan van Soemenep. Beide afschriften komen overigens vrijwel geheel met elkaar overeen [35]). De afschriften van het Bataviaasch Genootschap zijn voor mij nog niet toegankelijk [36]).

Bij raadpleging van de origineele plaat kan men met zekerheid vaststellen dat het jaartal 932 Çaka is. (Zie hierachter de afbeelding No. 3). Friederich las van een afschrift, vervaardigd door den Panembahan van Soemenep „in gewone Yavaansche letters, staande beneden de oorspronkelijke Kavi-letters...., benevens een vertaling in nieuw-Yavaansch" het jaartal 562 [37]). Blijkbaar kreeg Friederich een afschrift te bestudeeren gelijk aan dat, waarvan wij als afbeelding No. 4 hierachter een fotostaat reproduceeren; ook hier is interlineair een zoogenaamde transcriptie en vertaling aan toegevoegd, zooals men dit op de afbeelding flauw kan waarnemen. Holle plaatste in zijn „Tabel van Oud- en Nieuw Indische alphabetten" op blz. 48

onder g, een teekening van dit jaartal met een transcriptie, waaruit blijkt dat hij gebruik heeft gemaakt van een afschrift dat het zelfde is als, of gelijk aan één der hierboven genoemde en hierachter afgebeelde. Hij las 962, misleid, evenals klaarblijkelijk Friederich doordat het afschrift de schijn wekt alsof het tweede teeken in het jaartal — in het origineel een duidelijke 3 voorstellende — een zes zou zijn, waarschijnlijk doordat een horizontale kras (even zichtbaar op de foto van de origineele plaat, hierachter gereproduceerd) door den teekenaar aangezien werd als een onderdeel van het schrift. Hierdoor werd ook Cohen Stuart misleid, die 962 las [38]). Tenslotte was het Brandes die inzag dat het tweede teeken niet 6 kon zijn; maar hij beging de fout om in het eerste cijfer, dat door zijn voorgangers juist werd gelezen als 9, een 8 te zien. Hiertoe wellicht verleid doordat hij een paar regels verder in de inșcriptie „Çri Dharmodaya mahāsambu muang rakryan mahāmantri i Hino dyaḥ Daksottamabāhubhajra prapakṣakṣaya" zag staan. Deze bij-naam van Balitung en de volledige titulatuur van zijn mantri i Hino deden Brandes besluiten de oorkonde in hun tijd — d.i. de negende Çaka-eeuw — te dateeren, om welke reden echter het eeuwcijfer noodzakelijkerwijze geen 9 doch een 8 moest zijn. Hij las daarom Çaka 832; welk jaartal werd overgenomen in Prof. Krom's „Hindoe-Javaansche Geschiedenis" [39]).

Deze plaat is zeer zeker een kopie, om niet te spreken van inauthentiek, en wel gegrift in een koperen plaat die al eerder dienst heeft gedaan als oorkonde. Duidelijk waarneembaar zijn de deuken ontstaat doordat men de oorspronkelijk ingegrafeerde teekens heeft trachten glad te kloppen. In den rechter bovenhoek is nog een oud i-teeken zichtbaar; en dit teeken — een onberispelijk ovaal met een punt in het midden dat terecht niet is overgenomen door de afteekenaars — verraadt dat het oorspronkelijke schrift dateert van de tiende Çaka-eeuw of jonger, terwijl het schrift dat thans op de plaat prijkt archaïstisch is gehouden en het best te vergelijken met een zeer slordig en groot geschreven schrift uit den negenden Çakaeeuw. De kopiïst copieerde dus letterlijk het voorbeeld dat hij voor zich had, terwijl hij met dezelfde moeilijkheden te kampen had als de moderne epigraaf die een niet heelemaal leesbare inscriptie, waarvan het materiaal door den tand des tijds verteerd, en de letters vervaagd zijn, te bewerken krijgt, zoodat het niet te verwonderen is dat heele woorden en misschien zelfs zinnen van de oorspronkelijke oorkonde weggevallen zijn.

De indruk die deze kopie — plaat No. 3340 — op ons maakt is dat zij op zulk een wijze is ontstaan.

Deze plaat is dus, zooals wij zagen, in tegenstelling met de zooeven besproken platen No. 3338 en No. 3339, een kopie waarvan de schriftsoort van het oorspronkelijke document werd gehandhaafd. (Cf. blz. 503).

Uit den inhoud blijkt dat de oorkonde er een is van Balitung — Çrī Mahārāja.... Mahāsambu en zijn eerste minister Mantri i Hino worden er genoemd — zoodat het schrift, dat, zooals wij zagen, van een namaak negende-eeuwsche soort is, hiermee niet in tegenspraak is. Maar het jaartal klopt niet: dit is 932. Dit zou het jaar kunnen zijn, waarin de kopie werd vervaardigd, dat is dus in een periode van de Hindujavaansche geschiedenis waarin nog ettelijke duistere punten zijn; n.l. een dertiental jaren vóór de oudste der tot nu toe bekende oorkonden van Koning Airlangga (K. O. V). Het jaar 932 Çaka is bovendien een voor Koning Airlangga zeer belangrijk jaar; volgens den Calcutta-steen werd hem in dit jaar door de geestelijkheid eerbiediglijk verzocht de regeering op zich te nemen. (Kern, Verspr. Geschriften dl. VII, blz. 93-94). Opmerkenswaardig is het, dat óók de koperen inscriptie uit het Museum te Frankfurt am Main, welke het jaartal 937 Çaka draagt [40]) en welke eveneens een slordige kopie is, uit deze rumoerige periode, waarin het rijk van den jongen Airlangga nog lang niet geconsolideerd was, afkomstig is.

Ook in den koningsnaam schuilt een anachronisme. Deze naam luidt volledig: „Çrī Mahārāja raka Galuḥ dya Garuḍamuka Çrī dharmmodaya mahāsambu". Het laatste gedeelte hiervan, van af Çrī dharmmodaya, behoort, zooals wij boven reeds opmerkten, ongetwijfeld tot Balitung's titels; Garuḍamukha echter is Airlangga's zegel; terwijl raka Galuḥ — indien dit juist gelezen is — hierin heelemaal een raadselachtige rol speelt.

Ik weet niet of men later in deze chaos nog eenig verband zal vinden. Dr. Goris heeft wel gedaan door vooralsnog deze inscriptie buiten beschouwing te laten bij de bespreking van koning Balitung's oorkonden [41]).

Plaat No. 3340 van het Museum te Leiden.
Afmetingen 260 × 115 m.m. Aan één zijde beschreven.

1. || Swasti çaka warṣatīta 932, bhadrapāda māsa tīthi pañcamī çu
2. kla pakṣa, tu u *ça* wāra maḍangkungan *indra* dewatā hārmmaṇa yo

3. ga, irika diwaça nyaḥ wurut [12]), manambaḥ i çrī mahārāja raka galuḥ dya
4. garuḍa muka çrī dharmmodāya mahāsambu muang rakryan mahāmantri ing
5. hino, dyaḥ dakṣottama bāhubhajrā prapakṣakṣaya, prayojananira ma
6. tanya n panambaḥ uminta ikanang lmaḥ tu*ha* ngana pin — nikang alas la
7. mwan kulon ngaranya ing *nūpasūla* hlat katakutanā *sambantaya* kṛ

's-Gravenhage, Januari 1938.

NOTEN.

[1]) Door Dr. H. H. Juynboll. Leiden 1909.

[2]) „Stukken betrekking hebbend op Oud-Javaansche opschriften in de Bibliothèque Nationale te Parijs", door P. V. van Stein Callenfels. Oudheidkundig Verslag (O. V.) 1924 blz. 23—27.

[3]) Op blz. 25 van het O. V. van 1924.

[4]) Op blz. 25—27 van het O. V. van 1924.

[5]) O. J. O., een afkorting voor: Oud-Javaansche oorkonden. Nagelaten transcripties van wijlen Dr. J. L. A. Brandes, uitgegeven door Dr. N. J. Krom in de Verhandelingen van het Bat. Gen. dl. LX, 1913.

[6]) Cf. b.v. het einde van O. J. O. LII waar evenals op onze halve plaat òòk nog staat dat na afloop van de plechtigheid: kapwa (of kabaiḥ) muliḥ i umah nira.) . . ., d.i.: allen naar huis keerden.

[7]) Zie b.v. O. J. O. XLVI, blz. 88 regel 32 en O. J. O. XLVIII, blz. 100, regel 26. In onze oorkonde echter treft men een kleine uitzondering; hier staat namelijk: sāksi . . . nta in plaats van: sāksi bhūta.

[8]) Geciteerd nl. in noot 6 hier boven.

[9]) V. G. Kern VII blz. 19—53. Deze oorkonde is een van 782 Çaka die in 1295 nogmaals bevestigd werd.

[10]) De naam van dezen vorst komt helaas niet voor op een der voor ons bewaard gebleven platen.

[11]) Zie beginplaat in O. V. 1924 blz. 25, 26.

[12]) Ibidem blz. 26 eerste regel.

[13]) Ibidem blz. 25: tkeng çawahnya en blz. 26 regel 2: sapasukthāni kabeḥ.

[14]) Ibidem blz. 26 regel 1: „lmaḥ . . . I Sikuñit ya ta tinumbas de mpungku Muntun", d.i. de grond . . . van Sikuñit werd gekocht door M. M. En blz. 26 plaat 7 regel 11—12: „yan sampun katumbas ikanang lmĕḥ de mpungku Muntun padamlana gandhakoṭiwinara" (lees: °wihāra); d.i. nadat die grond gekocht is door M. M., worde daarop een gandhakoṭiwihāra gebouwd.

15) Uit de geschiedenis van het Adatgrondenrecht I, door Dr. B. Schrieke, T. B. G. 59 (1919—'21) blz. 130, 186, 188.

16) Volgens het afschrift uit de Bibliothèque Nationale in O. V. 1924 blz. 26 regel 13: Dhimalāçrama. Cf. blz. 2 van dit artikel.

17) O. J. O. CXII, 16a 11a en 11b. Zie ook de inleidende woorden dezer inscriptie op blz. 243 van de O. J. O.

18) Indian Antiquary Vol. IX blz. 142—143.

19) Alexander Cunningham, The Stūpa of Bharhut, London 1879 blz. 133 No. 22 en cf. No. 20. Deze Gandhakuṭi-vihāra is afgebeeld op een z.g. medaillon. Zie hiervoor blz. 119 en plaat XXVIII en LVII. Niet alleen op deze oude inscriptie komt gandhakuṭi voor; het wordt ook genoemd in jongere inscripties b.v. in die van Benares, van 1083 (Ann. Rep. 1903—4 blz. 223). Op Ceylon komt het o.a. voor in een inscriptie van Polannaruva. (Epigraphia Zeylanica Vol. II blz. 247 noot 1 en Epigraphia Indica Vol. XVIII, blz. 338, noot 4). Ook I-Tsing spreekt er van (I-Tsing: A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago. Transl. by J. Takakusu, Oxford 1896, blz. 22, 123, 155 en XXXII). Zie voor meer literatuur: J. Ph. Vogel in Ann. Rep. 1903—4 bl. 223.

20) L. 1. blz. 58—59.

21) „Bijdragen tot de Topographie van Java in de Middeleeuwen" door P. V. van Stein Callenfels in de „Feestbundel" van het Bat. Genootschap, uitgegeven bij gelegenheid van het 150-jarig bestaan 1778—1928, blz. 370—302.

22) Behalve Jumput dat volgens Van Stein Callenfels geen eigennaam, maar een soortnaam is en een bepaald soort van heiligdom beteekent. M.i. in *dit* geval ten onrechte, tenzij jumput in de Nāgarakṛtāgama (Z. 78, 3) òòk een soortnaam blijkt te zijn. Prof. Berg deelde mij mede, dat naar zijn meening jumput waarschijnlijk een soortnaam is.

23) V. G. Kern VII, blz. 19—53.

24) Ofschoon het er in voorkomende „gandhakuṭi" ons in Buddhistische omgeving brengt, eindigt deze oorkonde neutraal met een buiging voor de vier eerediensten: „Oṃ namo buddhaya nama (ç) çiwaya, namarṣaya, namo brahmanaya".

25) Dr. A. B. Cohen Stuart, Kawi-oorkonden in facsimilés. Inleiding en transcriptie 1875; door mij afgekort tot K. O.

26) In: „Twee koperen oorkonden van Balitung in het Koloniaal Instituut te Amsterdam" B. K. I. 95, blz. 441—461.

27) De openingswoorden van deze oorkonde b.v. luiden: „Namostu sarwwabuddhaya".

28) „De Wiṣṇu van Belahan" T. B. G. 56, blz. 443—444. en cf. O. V. 1916 blz. 85.

29) Bij het samenstellen van de Inventaris der Hindoe-oudheden (Rapporten Oudheidkundige Dienst 1915) heeft men blijkens blz. 174, in de voetnoot, abusievelijk gemeend met één en hetzelfde Betra te doen te hebben.

30) Naar mijn meening staat op de plaat van Parijs, afgebeeld in O. V. 1924 tegenover blz. 23 ook: thāni tosan, i.p.v. wān i tosan. Er zijn trouwens in de transcriptie van Van Stein Callenfels meer akṣara's die ik anders zou weergegeven hebben.

31) Of: cabuk?

32) Of: mucah? Cf. de afwijkende lezing in O. V. 1924, blz. 27.

33) Of: likku?

34) Zie voor de oudere literatuur betreffende deze plaat: R. D. M. Verbeek, Oudheden van Java, in Verhandelingen B. G. dl. XLVI blz. 243—245.

35) Zie de afbeeldingen 4 en 5 hier achter; reproducties van een z.g. fotostaat,

zoodat men er wel aan moet denken dat alles wat op de fotostaat donker, op het origineel licht is en omgekeerd.

[36]) Het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië, Dr. W. F. Stutterheim, was zoo vriendelijk mij de toezegging te doen, om naar deze afschriften voor mij te zullen zoeken.

[37]) V. B. G. dl. XXVI blz. 75 en 86—89. Op blz. 75 schrijft Friederich dat „mogelijk de woorden volgens de Tjandrasangkala, dus van achteren af, moeten gelezen worden. In dat geval moet het woord çaçi (maan = 1) er bij getrokken worden" en dat dan 1265 het jaartal zou zijn. Zooals wij hier onder zullen zien is dit niet juist. Cf. Notulen Bat. Gen. 1866, blz. 145, alwaar te lezen is dat dit jaartal 762 Çaka zou zijn.

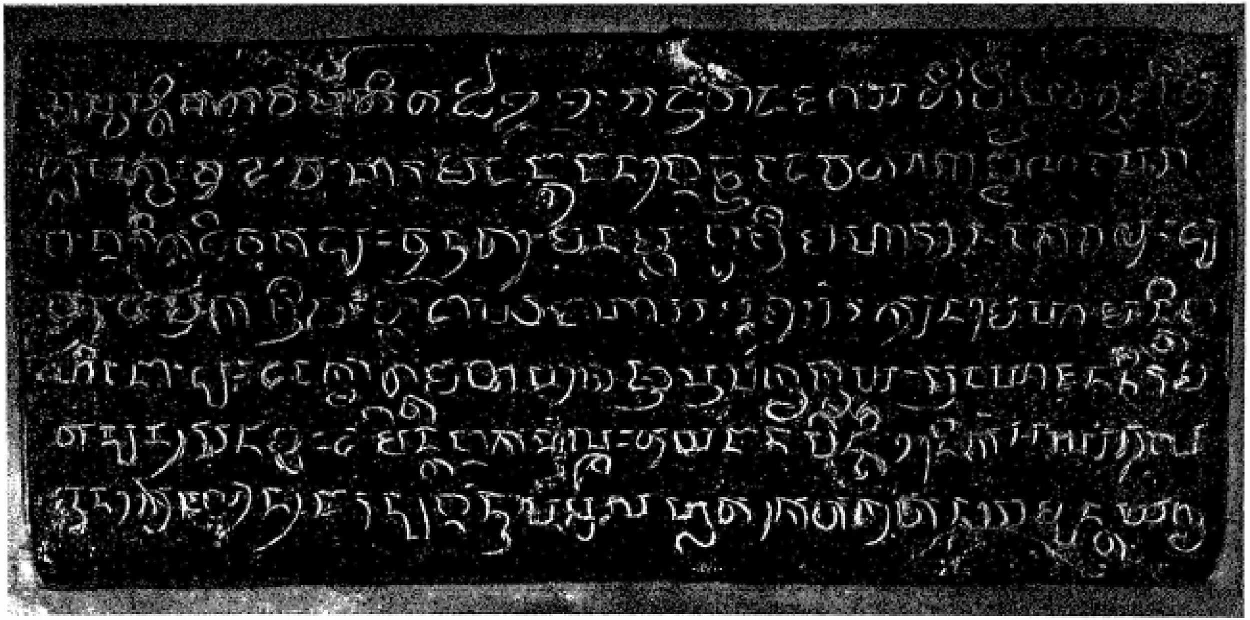
[38]) In B. K. I. III. 8. blz. 21—22.

[39]) Hindoe-Javaansche Geschiedenis (1931) blz. 188; cf. aldaar blz. 245. Zie voor deze lezing van Brandes: O. J. O. XXVIII.

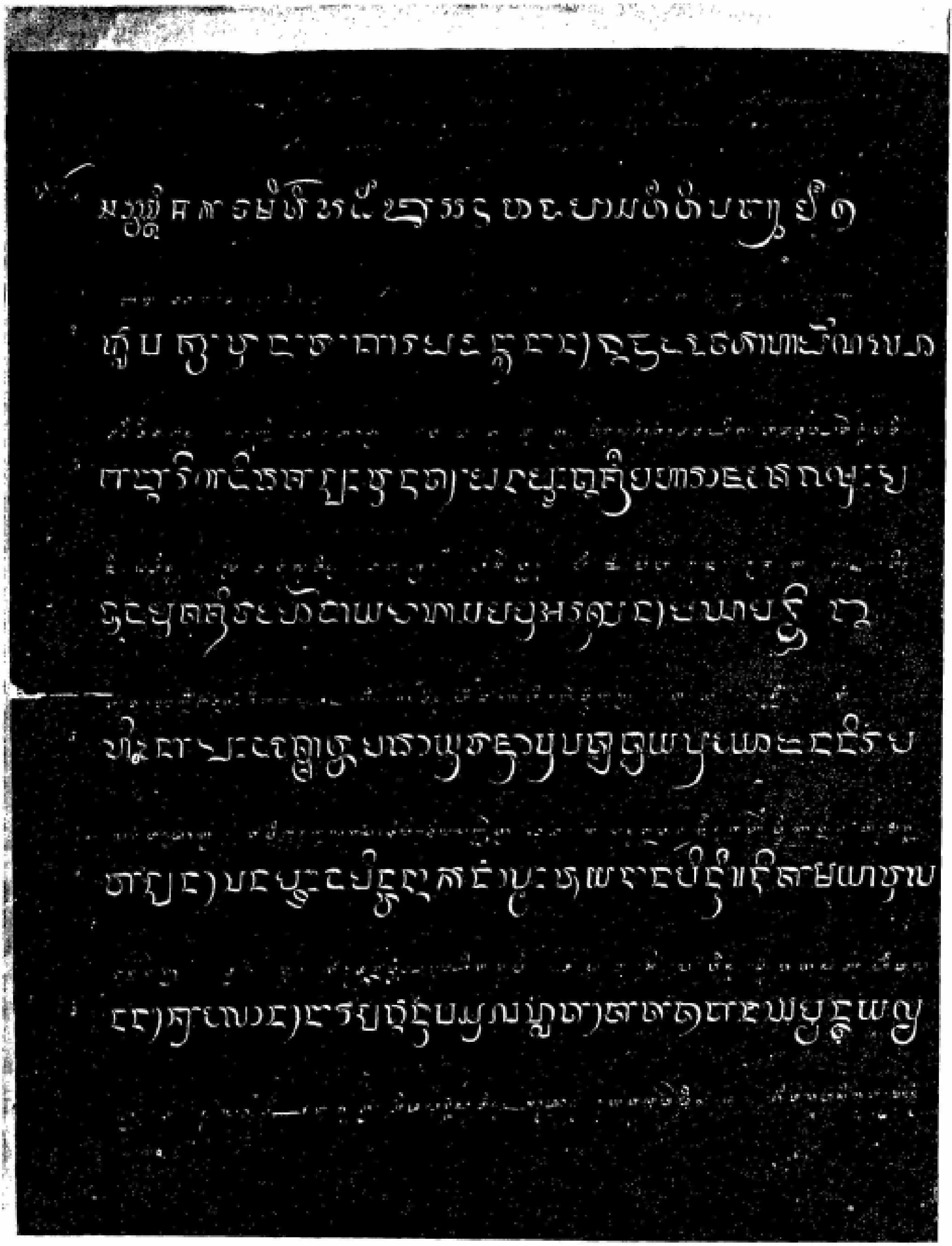
[40]) In het maandschrift „Cultureel Indië" Jrg. 1 blz. 21—22 heb ik trachten aan te toonen dat het jaartal van deze oorkonde 937 moet zijn.

[41]) In „De eenheid der Matarāmsche dynastie" verschenen in den Feestbundel Kon. Bat. Gen. dl. I (1929), blz. 202—206. Met dit artikeltje van mij is aan Dr. Goris' wensch voldaan, dat de inscriptie zelf vergeleken is met de afschriften er van. (Zie noot 1 op blz. 204 van den Feestbundel).

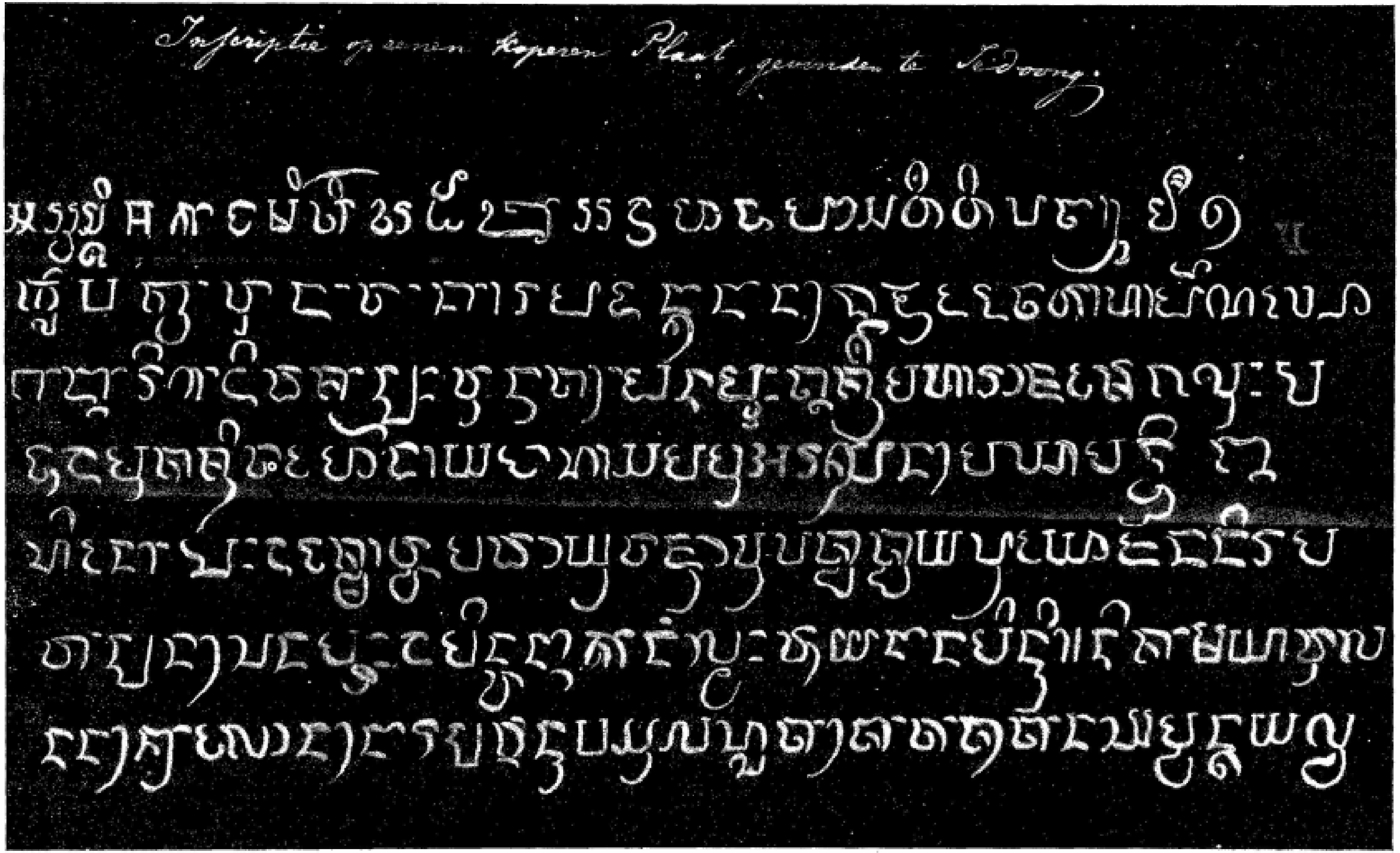
[42]) Of: turut?



Afbeelding 3. De origineele koperen plaat uit het Rijks Museum voor Volkenkunde te Leiden. Verkleinde reproductie.



Afbeelding 4. Photostaat eener teekening naar de origineele koperen plaat (afb. 3), met interlineaire „transcriptie" in Nieuw-Javaansche letters en „vertaling" in Nieuw-Javaansch. Verkleinde reproductie.



Afbeelding 5. Photostaat eener teekening naar de origineele koperen plaat (afb. 3). Verkleinde reproductie.

EEN ONBEVREDIGEND BEHANDELD PUNT IN DE MALEISE GRAMMATIKA.

DOOR

J. GONDA.

Over „actief" en „passief" in de Indonesische talen zijn reeds vele pennen in beweging gebracht en is, voor 'n goed deel overbodig, veel papier beschreven. Van het verbale genus speciaal geldt wat Tendeloo [1]) van het Maleise werkwoord in het algemeen zegt: „meer dan eenig ander (heeft het) van oudsher den spraakkunstenaren tot speelbal hunner luimen.... gediend. De zonderlingste beschouwingen zijn op dit stuk aan den man gebracht van af de dagen van Werndly tot in onzen tijd, en voorstellingen werden gegeven, dikwijls zóó tastbaar in strijd met de meest eenvoudige waarnemingen, dat het inderdaad onverklaarbaar mag heeten hoe men ooit daartoe is kunnen komen". De felle pennestrijd die de genoemde auteur met enkele vakgenoten over de juiste opvatting der Maleise werkwoordsvormen gevoerd heeft, ligt reeds vier decenniën achter ons, vele boeken en boekjes over de Maleise taal zijn nadien verschenen, overeenkomende en vergelijkbare kwesties in verwante talen zijn aangeroerd en behandeld [2]) — bij het lezen van wat er in de verschillende grammatika's en grammatikale verhandelingen over het verbale genus in Maleis en een aantal andere Indonesische talen is gezegd, bekruipt ons hetzelfde onbevredigende gevoel, dat ons bevangt, wanneer we de vakliteratuur op sommige andere punten naslaan. In het kort gezegd: ondanks alle, vaak zeer grote verdiensten van de reeds vele, meer dan eens hoogst bekwame werkers en auteurs op dit gebied, ondanks het vele, dat zij bereikt hebben onder

[1]) Tendeloo, Maleische Grammatica (1901), II, pp. 167 vlg.

[2]) [Dit artikel werd geschreven Maart 1936 en is een uitwerking van enige gedachten die reeds eerder bij mij waren opgekomen; sindsdien verscheen ook de verhandeling van Berg, Bijdrage tot de kennis van de Javaansche werkwoordsvormen, van welk werk mij slechts enkele hoofdlijnen uit een mondelinge voordracht bekend waren; ook nu, bij de correctie van dit artikel vóór het ter perse gaan, heb ik nog geen kennis kunnen nemen van de gehele inhoud].

meestal zeer moeilijke omstandigheden van allerlei aard, ondanks de ijver en energie, die in hoofdzaak Nederlandse auteurs hier hebben tentoongespreid, op één zwakke zijde van de beoefening der inheemse talen hier te lande zou men de aandacht kunnen vestigen: de werkers op dit terrein hebben veelal in een te groot isolement verkeerd en te weinig contact gehad met de Algemene Taalwetenschap.

In waardering voor de kwaliteiten van een Pigafetta, een Houtman, een Werndly, een Marsden, een Van der Tuuk etc. wens ik voor niemand onder te doen. Men kan het kooplieden, predikanten en tot andere ambten opgeleiden, levende in tijden, waarin van modern-wetenschappelijke taalbeoefening nog geen sprake was, niet kwalijk nemen, dat hun werk van huidig standpunt beschouwd methodisch onvoldoende is. Wat echter wel aanmerking verdient is, dat door hen ingevoerde schema's, classificaties, begrippen, die overigens ook in Europa in ouderwetse taalbeschouwing in meer dan een geval ten onrechte voortleven, ook in latere tijd nog aanhang en verbreiding vinden en dat er denkbeelden worden verkondigd, die in strijd zijn met het contemporaine standpunt der Algemene Taalwetenschap. Ik weet of vermoed, dat ieder insider het met mij in dezen eens is; meer dan eens is gewaarschuwd tegen het keurslijf der Latijnse grammatika; niemand zal b.v. de paradigmata van Werndly en Marsden meer au serieux nemen. Zeer veel constructieve arbeid is echter naast het negatieve „zó niet" nog niet gedaan; we zijn nog ver van een bevredigend inzicht in vele belangrijke problemen die de structuur van de Indonesische talen ons stellen. Wat — gezien de enorme uitgestrektheid van dit taalgebied, het zeer gering aantal competente werkers, de vele lacunes in onze kennis van het feitenmateriaal, voor een deel het gevolg van beschrijving op verkeerde grondslag — ook al weer niet verwonderlijk is. In aansluiting bij een artikel, dat ik elders publiceer [1]), zou ik hier nog op een ander punt willen wijzen, waar m.i. veel van het misverstand, veel van de meningsverschillen terug te brengen is tot een onjuist interpreteren van de taalverschijnselen door vroegere generaties, die door hún grammatikale inzichten werden geleid en een onkritisch overnemen daarvan door lateren, die helaas, naar het mij wil voorkomen, wel eens de overtuiging schijnen te hebben gemist, dat bij de wetenschappelijke beoefening van welke

[1]) [Intussen verschenen in Indische Gids, October 1936].

taal ook een methodologische algemeen-linguistische scholing noodzakelijk is [1]).

Niet uit betweterij, maar alleen om te trachten een kleine bijdrage te leveren, die misschien enig misverstand uit de weg kan ruimen, en om anderen op te wekken, wier belangstelling tot deze problemen uitgaat en die meer dan ik in de gelegenheid zijn er hun aandacht aan te schenken, wil ik op de volgende bladzijden pogen enkele bezwaren uiteen te zetten die bij mij tijdens de lectuur van meer dan een auteur op het terrein der Indonesische taalwetenschap zijn gerezen, mij daarbij beperkend tot het „verbaalgenus", en wel meer speciaal tot de *tĕr*-vorm in het Maleis. Ik bedoel geenszins een oplossing te geven, tracht slechts de weg die tot een oplossing kan leiden van eenige distels te zuiveren.

Overigens is het niet dan met aarzeling, dat ik over het verbaalgenus en wat er mee samenhangt ga spreken. Niet alleen voor het Maleise werkwoord immers konden de zoeven aangehaalde woorden van Tendeloo gezegd worden: ook op ander terrein zijn over de genera verbi vaak zeer onheldere denkbeelden verkondigd. Te beginnen al met de Romeinen: „Zu den verworrendsten Teilen der römischen Grammatik gehört die Lehre von dem genus oder der significatio der Verba" [2]). Ook elders hebben de auteurs elkaar op dit punt vinnig bestreden: men herinnere zich b.v., hoe de beroemde en zich lang in groot gezag verheugende Spaanse grammaticus Sanctius (eind XVI[e] eeuw) z'n hoofdstuk over passieve werkwoorden begint [3]): „Saepe quidem Grammatici, nunquam tamen ita egregie delirarunt, quam in verborum passivorum deliramentis tradendis". Met aarzeling dus en zonder mij te vleien met de hoop, dat wat hieronder volgt van deliramenta vrij zou zijn!

---

[1]) Ik heb deze overtuiging nergens uitgedrukt gevonden. Het moet me evenwel van het hart, dat ik het niet eens ben met het pleidooi van Dr. Pigeaud (Djawa, 1931) voor een vermindering van de eisen inzake de kennis van het Sanskrit voor een bepaalde groep van studenten in de Oosterse (Indonesische) letteren. Afgezien van het feit, dat van een grondige kennis van de Indische kultuur zonder behoorlijke kennis van de voornaamste taal dier kultuur geen sprake kan zijn, heeft o.a. ook hierom het Sanskrit als propaedeutisch vak grote waarde voor genoemde akademische opleiding, dat zich de methode van de vergelijkende en vele hoofdzaken van de algemene taalwetenschap aan de studie van grammatika van en teksten in deze taal uitnemend laten bijbrengen. Ik zou buiten mijn onderwerp gaan, indien ik dit hier breedvoerig zou toelichten.

[2]) Jellinek, Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik, II, 285.

[3]) Franc. Sanctii Brocensis ... Minerva, seu de causis linguae Latinae commentarius, III, 4, ed. Perizonius, Amsterdam 1714, p. 396.

In de eerste plaats enkele opmerkingen over de in de malaiologische e.a. literatuur gebezigde terminologie ten aanzien van het verbale genus. Zoals ik ook elders bij andere grammatikale kwesties doe, laat ik — zonder naar volledigheid te streven — zo beknopt mogelijk een opsomming volgen van definities, meningen, verklaringen van verschillende auteurs, teneinde na te gaan hoe in enkele hoofdzaken vorige generaties, die de tegenwoordige hebben beïnvloed, hebben gedacht, welke invloeden deze zelf hadden ondergaan, hoe de wisselwerking is geweest tussen de algemene grammatikale opvattingen van vroegere dagen en die op dit speciale gebied, om dan tenslotte enkele uitlatingen van de meer moderne auteurs te confronteren met de opvattingen der Algemeene Taalwetenschap uit jongere tijden.

Dat men, uit 't Maleis in 'n Europese taal of omgekeerd vertalende, bij de weergave van *di-*, *kĕ-*, *tĕr*-vormen meermalen goed uitkomt door gebruik te maken van wat men in de Nederlandse grammatika en elders wel passieve vormen en passieve deelwoorden noemt, heeft op zich zelf met taalbeschrijving en wetenschappelijke taalbeschouwing niets te maken. De eerste auteurs over de Maleise taal, die voor de praktijk van zeevaarders en handelaars, predikanten, compagniesdienaren werkten, hebben het feit opgemerkt, al is het merkwaardig, dat we bij Fred. de Houtman, die niet over grammatika sprak (op een „vervoegings-paradigma" na) en gehele woorden met een vertaling weergaf, zeer vaak andere weergave in het Nederlands en andere voorbeelden dan *tertjitak* „gedrukt", *terschoel* „vermeld", *terbocka* „geopend", *terkepoeng* „omsingeld" etc. vinden. In de alfabetische woordenlijst vinden we de volgende *ter*-vormen: p. 26 sqq. aenbringhen, *terantat*; aendraghen, *terbo'at*; aendryven, *tertoelack*; aenhanck, *tergantong*; aenloop, *terlary*; aflyvich, *termatty*; bedacht, *terhing'at*; bysitten, *terdoudock*; ghebeden, *tersomba*; heymelick, *terboenjy*; kermen, *ternang'is*; klemmen, *terscpit*; lachen, *tertabba*; maeltydt, *termaccan*; slepen, *terhela hela*; spronck, *terlompat*; sterffelijck, *termatty*; stronckelen, *terantock kaky*; stryden, *tarmonsoh*; swijcken, *tersoerut*; toesicht, *terlyat*; toesluyten, *tertoetoep*; toetellen, *terbylang*; vervolgen, *terékoet*; verbrant, *tertoenou*; verdencken, *tering'at*; verduytschen, *ter ladan*; verdwynen, *terantjoer*; verhooren, *terdeng'ar*; versincken, *tertingelam*; versterven, *termatty*;

[1]) Voor titels en jaar van verschijnen dezer werken moge ik verwijzen naar mijn artikel: Over oude grammatika's en ouds in de grammatika, Indische Gids 1936, bl. 865 vlgg.

verswaren, *terbrat*[1]), waarbij — wat hier niet ter sprake kan komen — wel enkele merkwaardigheden.

Danckaerts (1623) constateert het bestaan van *ter-*, naast *men-*, *pen-*, *ber-*. Roman geeft II, bl. 15 een definitie van de „Woorden", d.i. de werkwoorden: „zoo noemen wy by uytnementheydt alle woorden die betekenen datter yet geschiedt, gedaen ofte geleden werdt (= wordt), als *sourat* schrijven, *poekol* slaen". Zoals ik reeds elders heb opgemerkt[2]), is deze definitie geen resultaat van eigen onderzoek en nadenken en niet met 't oog op het Maleis opgesteld: Roman heeft ze in z'n hoofd gehad, voordat hij Maleis kende, hij had ze op school ingeprent, de Twespraack, de Nederlandse spraakkunst naar Latijns model van 1584, gaf hem evenzo. Na de definitie gaat hij over tot de „Vervoeginge", Latijnse terminologie in margine toevoegend. P. 16 (in margine: *Passive*): „Om een woordt lydenswyze te gebruycken, ende daer mede te betekenen, wat aen een zaeck geschiedt, werdt in 't gemeen het help-woordt *jadi* daer voor gesteldt, als *jadi poekol* geslagen worden, *jadi panggil* geroepen worden". Na enige regels over de kwestie, hoe men „betekent yet dat doens-wyze deel neemt" (in margine: *participium activum*), op p. 17: „Maer om te betekenen yet dat lydens wyze daer in deelneemt, zoo werdt in 't gemeen *te* ofte *ter* daer voor gelascht, als *te soerat*, geschreven, *ter poekol* geslagen" (in margine: *Passivum*). Nu is volgens de terminologie van die dagen bedoeld wat de Latijnse grammatika noemt het passieve participium. Ik herinner er nog eens aan, dat het door Roman gevolgde systeem bij zijn beschrijving van het Maleis is: het schema, de kategorieën van de Latijnse grammatika te vullen met Maleise vormen; zoals op pp. 4 en 5 de zes „gevallen" (naamvallen) worden opgesomd: noemer: *orang* of *jang orang*, de man; barer: *orang ponja roema*, des mans huys; gever: *beri pada orang*, geeft het den man, etc., zo vindt men pp. 16 vlg de vormkategorieën van het Latijnse werkwoord: imperativus, infinitivus, participium activum etc.; in het hokje „participium pass." kregen de *te(r)*-vormen hun plaats. Roman kon niet anders: het waren de algemene opvattingen van zijn tijd.

---

[1]) Men bedenke, dat De Houtman verscheidene woorden in een thans ongebruikelijke zin bezigt: *aendraghen* is „aanhebben"; *aflyvich* „dood"; *bedacht* kan zijn „overlegd; op de hoogte", maar ook: „z'n bezinning terug krijgen", *verdencken* „aan iets indachtig zijn"; *verhoren*, „met 't oor waarnemen, in 't oor krijgen", *verswaren* ook intr. „zwaar(der), erg(er) worden".

[2]) Indische Gids t.a.p., p. 869.

Iets dergelijks bij Werndly: p. 98 begint: „Een werkwoordt is een spraakdeel, dat eenig werk van doen, lyden, of wezen betekent, en de verandering van tydt onderworpen is. Hierom verdeelt men de werkwoorden in bedryvende, lydende en onzydige". „De lydende betekenen eene aandoening of lyding van iets, als *desûrat* of *tersûrat*, geschreven worden". Dan, op bl. 106: „Om een woordt lydende te vervoegen, wordt hier alleen maar *Di* of *Ter* voor 't werkwoordt gehecht, op de wyze als uit .... bladz. 69 geleerd is, en dan is 't vervolg gelyk 't bedryvende, het welk klaar genoeg zynde door geen voorbeelden behoeft bevestigd te worden"; ook op bl. 69 worden *di-* en *ter-* „voor bedryvende werkwoorden gesteld" waaraan ze „eene lydende betekenis" geven, zonder aanduiding van onderscheid genoemd.

Ik kom thans tot Marsden [1]), wiens bespreking van het Maleise werkwoord vrij uitvoerig is (29 grote bladzijden). Hij begint (bl. 90) met te beweren, dat „het oorspronkelijk werkwoord...., op zichzelf en naar zijne eigenaardige beteekenis, of bedrijvend (is), als *pōēkol,* slaan....; of onzijdig, als *djālan,* wandelen, *tīdor,* slapen; of gemeen (te gelijk bedrijvend en onzijdig), als *adjar,* onderwijzen of leeren, *tōñggō,* bewaren, beschermen, houden, of wonen, woonachtig zijn". Overbodig op te merken, dat deze indeling tot niets dient: waar het geldt de vormen van het Maleis en hun gebruik te leren kennen, doet niet ter zake of het begrip waarvan een dezer Maleise woorden de aanduider is in de ogen van een Engelsman van ± 1800 er een van lichamelijke „activiteit" dan wel „neutraliteit" is [2]). „Het afgeleide werkwoord is", vervolgt hij, „of het oorspronkelijke zelf, maar door aanhechting van voor- en achterteekens tot eene bedrijvende of onzijdige beteekenis bepaald, of het is eigenlijk een ander rededeel, als zelfstandig naamwoord, bijvoegelijk naamwoord, of bijwoord, hetwelk, door bijvoeging van die voor- en achterteekens, in een werkwoord veranderd is. In het gemeenzaam gesprek wordt dikwerf het oorspronkelijke werkwoord, zoo wel in den bedrijvenden als lijdenden zin gebezigd, daar, waar.... etc." Uit de laatste zinsnede blijkt dus, dat de auteur een „lijdende zin" van het „oorspronkelijk werkwoord" (verbe primitif, d.w.z. niet

---

[1]) Over diens opvattingen ook Tendeloo, Maleische Grammatica II, pp. 171—174. Ik citeer naar de Nederlands-Franse editie van Elout, Haarlem, 1824.

[2]) Deze begrippen vinden we al bij de Romeinse grammatici; neutra en communis.

afgeleid werkwoord) kent, zij het dan niet in een „meer zuivere stijl". Na allerlei wat hier buiten bespreking kan blijven, op p. 104: „De lijdende vorm (evenals in de Nederduitsche en andere talen) komt alleen in de gedaante van een deelwoord voor, en is eerder een tak van het bedrijvende, dan eene afzonderlijke soort van werkwoord". Overmatig duidelijk zijn deze woorden niet: de bedoeling is wel „primair is het bedrijvend werkwoord; de lijdende vorm is een afleiding daarvan, niet een zelfstandige grootheid naast het bedrijvende werkwoord". Voorts: „Dezelve wordt aangeduid door het onscheidbaar voorvoegsel *ter*, als *ter-toelies* geschreven". Dan, p. 118, na de opmerking dat *telah sampei* = aangekomen etc.: „Wanneer de zin bepaaldelijk lijdend is, wordt het woordje *ter* tusschen beiden gevoegd, als *derham jang soedah ter-bōēang*, het geld dat verspild was....", p. 124 in een 10 bladzijden lang paradigma van de vervoeging der werkwoorden, en wel consequent onder die der bedrijvende werkwoorden (waarvan onze vorm immers slechts een „tak" was: „Verledene tijd, lijdende vorm: *ter-djābat*, geraakt.... *jang telah*, of *jang soedah ter-djābat*, geraakt geworden zijnde", waarna, p. 142 „eenige nadere opheldering": „*ter*, vóór het werkwoord geplaatst, geeft aan hetzelve de beteekenis van een lijdend deelwoord, als *ter-pōēkol*, geslagen...., en heeft dus dezelfde uitwerking als de Latijnsche uitgang *-tus* in *ama-tus*....". Op de laatste opmerking kom ik beneden terug.

Schleiermacher maakt (§ 89, p. 583) o.a. de verstandige opmerking: „Comme celui-ci (le malai) n'a pas de conjugaison proprement dite, on ne peut parler que de la manière dont on exprime en malai les conjugaisons d'autres langues". Op p. 598 (§ 96): „Le malai ne distingue pas toujours l'actif du passif d'une manière suffisamment précise; le même mot est quelquefois actif et passif selon les circonstances, sans qu'on ait besoin de distinction particulière". Dit is goed opgemerkt, al laat de formulering te wensen over. Over *tĕr-*, p. 485 (§ 42): „Le préfixe *ter* se met devant le verbe actif [1]) pour former le participe passif, comme *terbûnuh* Tué...." en p. 598 vlg. (§ 97): „Les mots formés avec *ter* expriment le participe passif, et se mettent en construction avec les verbes auxiliaires, que cependant on sous-entend assez souvent".

Crawfurd, p. 33: „The prefix *târ*.... prefixed to a radical word gives it a passive signification, although, perhaps, the compound

[1]) Sic, vgl. reeds Tendeloo, II, p. 177.

approaches more nearly to the past participle of European languages".

Bij de oudere auteurs dus, met over 't algemeen toenemende uitvoerigheid in de uiteenzetting, zonder aarzeling of bedenking [1]) poneren van de geldigheid van het schema van de Latijnse grammatika voor de Maleise: men perst de Maleise vormen, hoe dan ook, in een vreemd vormenschema, etiketteert ze en beziet dan de eigenaardigheden in het gebruik van de Maleise vormen in het licht van het begrip, dat men zich heeft gevormd van de inhoud en betekenis van de Latijns-Nederlandse terminologie. Anders gezegd: veelal zocht men voor wat wij (het Latijn dan) participium perfecti passivi noemden een aequivalent in het Maleis en ging daarna de Maleise vorm als z'n naamgenoot in andere talen interpreteren, afwijkingen uit dit, z'n „eigenlijk" karakter verklaren. Inhaerent aan deze wijze van doen is de veronachtzaming van dat wat wel in Maleis c.s. bestaat, maar in de Latijnse schoolgrammatika geen plaats heeft.

In de latere spraakkunsten [2]) wordt in de regel zonder meer er van uitgegaan, dat de eerste betekenis van de *ter*-vorm die van het passieve deelwoord is [3]), waaruit dan de andere betekenissen al of niet „beredeneerd" worden; of vooropgezet wordt als eerste betekenis die welke „letterlijk die van 't verleden deelwoord is" [4]), of er wordt opgemerkt, dat 't „voor het gewone passieve deelwoord gebezigd" wordt met een onderscheiding in gebruik [5]), of men noemt 't al of niet „bij benadering" een „verleden deelwoord" [6]). Winstedt [7]) houdt zich gedekt: „The prefix has been held to form the passive voice, though there are exceptions".

Wat de benaming deelwoord [8]) betreft, die ook door auteurs uit jongere tijd, b.v. Adriani [9]) en Esser [10]) wordt gebruikt, hiertegen kan men m.i. terecht bezwaar maken. Zoals we zagen, werden de

---

[1]) Vgl. echter Schleiermacher.

[2]) Zie ook Tendeloo, Maleische Verba etc., pp. 171 vlgg.

[3]) Gerth van Wijk, § 182; Van Ophuijsen, Maleische Spraakkunst[2] (1915), waar (p. 264) „de oorspronkelijke beteekenis, die van ons verleden deelwoord"; hier wordt geleerd, dat „tertangkap (komt) van (koe)tangkap".

[4]) Alkema, Maleische taalcursus, p. 71.

[5]) Spat, § 191.

[6]) Mees[2], p. 138.

[7]) p. 86, § 52.

[8]) Bij de oudere Malaiol. grammatici anders gebruikt, waarover elders.

[9]) Adriani, Spraakkunst der Bare'e-taal, V.B.G. 70 (1931), p. 146.

[10]) S. J. Esser, Klank- en vormleer van het Morisch, V.B.G. 67 (1927), p. 181: „Onder actieve deelwoordsvormen van werkwoorden verstaat men gewoonlijk de vormen die in het Mal. met *mĕ-* of *bĕr-* beginnen . . .".

ter-vorm e.a. in het ontleende schema op de plaats van de deelwoorden gezet, omdat deze in de praktijk nog al eens als aequivalent dienst deden of schenen te doen. Lateren doen nog zo, b.v. Gerth van Wijk § 182: „De eerste beteekenis... is... die van het passieve deelwoord". Of wel zij gebruiken de term, als Spat[4], § 154, die *me-*, *ber-*, *di-*, *ter-* en *ke- - -an* vormen onder deze naam samenvat, „gemakshalve". Het gevaar van 't gebruik van een term als deze ontleend aan een ander grammatikaal terrein is, dat men onwillekeurig kenmerken die de deelwoorden daar bezitten, door de naam misleid, ook in de betrokken Maleise vorm hineininterpretiert. Is men op z'n hoede en ontzegt men 't begrip „deelwoord in het Mal." een groot aantal kenmerken, die het deelwoord op het terrein waarvan ontleend werd bezit, waarom dan voor verschillende zaken liever geen verschillende namen? Waarom zelfs maar kans op verwarring of schijn van onduidelijkheid in de hand werken? „Deelwoord" is in de zin die de bedenkers van de term er aan hechtten weinig toepasselijk op Indonesische talen. In de Griekse grammatikale terminologie werd ἡ μετοχή (eig. het deel, aandeel hebben in) als rededeel [1]) onderscheiden; het had z'n naam daarvan, dat het zowel aan het nomen als aan het verbum deel had, en wel aan de eigenschap van 't eerste πτῶσις, naamval, als aan die van het laatste χρόνος, tijd. Het Mal. kent echter nòch χρόνος nòch πτῶσις. De Romeinse grammatici vertaalden de term, zoals zovaak, in het Latijn: participium, ook wel voorkomend in de betekenis „het deelhebben". Ofschoon de definities en beschouwingen van deze Romeinse grammatici niet altijd eensluidend waren [2]), toch was men 't er veelal over eens, dat de participia twee eigenschappen met 't nomen gemeen hadden: genus en casus („geslacht" en naamval), twee met 't verbum: verbaal genus en tempus („tijd") en twee met beide: numerus („getal") en figura (d.w.z. al of niet samengesteld met 'n „praepositie, praeverbium"). Waar zijn in 't Mal. genus, casus, tempus, numerus, figura? In de Indogermanistiek heeft de term „participia" een welomschreven betekenis: op verbaalstammen gebouwde nominaalstammen; men heeft dus part. praesentis παιδεύων, futuri παιδεύσων etc. Men zou misschien willen opmerken, dat ook in moderne talen, Germaanse en Romaanse b.v. de term al of niet vertaald, is over-

---

[1]) Als zodanig niet algemeen, vgl. b.v. Jeep, Zur Geschichte der Lehre von den Redetheilen bei den lateinischen Grammatikern, p. 122 vlg.

[2]) Bijzonderheden bij Jeep, pp. 259 vlgg.

genomen. Is dat 'n reden om hem voor talen in te voeren, waar hij 'n weer andere en weer verder van 'n wel omschreven begripsinhoud, die hij op 'n bepaald terrein der taalwetenschap nu eenmaal heeft, liggende zin krijgt?[1]). Men beroepe zich niet op de z.g. „definitie" van participium: het is een tussending tussen nomen en verbum: „medium inter nomen et verbum"[2]), „participium est pars orationis dicta, quod partem capiat nominis, partem verbi"[3]), want deze formulering, die men herhaaldelijk ontmoet[4]), heeft zijn aanzijn slechts te danken als antwoord op de vraag of 't participium in het Latijn naast nomen en verbum wel als afzonderlijk rededeel beschouwd kan worden[5]). Aan deze tussenpositie heeft b.v. ook Spat bij zijn „naamwoordelijke werkwoordsvormen, gemakshalve deelwoorden" ongetwijfeld gedacht. Nòch het constateren van 'n tussenpositie zonder meer, nòch het leggen van de nadruk op de betekenis[6]), nòch het beroep op wisselend en minder nauwkeurig gebruik van de

1) Tegen „deelwoord" in 't Nederlands is, mits los van de begrippen die zich aan Lat. participium associeren, m.i. geen bezwaar, te minder daar 't woord op zich zelf niet terstond begrijpelijk is. Wil men i.p.v. *ter*-vorm in 't Mal. voortaan 'n Mal. term invoeren, die 'n min of meer dwaze vertaling van „deelwoord" is, mij wel, mits men de oorsprong ervan dan maar gauw vergete. — Vgl. ook Jespersen, Philosophy of Grammar, p. 284 „... I see no other way out of the terminological difficulty than the not very satisfactory method of numbering the forms".

2) Priscianus, bij Gr. Lat. Keil II, 551, 8.

3) Donatus, bij Gr. Lat. Keil IV, 387, 18.

4) Zie bv. Jellinek, Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik, II, 93 vlg.

5) Zie Jeep, pp. 260 vlg.

6) Vgl. bv. nog De Hollander, Handl. Mal. T.- en L.-kunde[6] (1893), p. 102: „De beteekenis van dezen Passieven vorm komt vooreerst overeen met die van het Lijdend Deelwoord in het Nederlandsch...." (waarbij De Hollander-Harmsen[10], p. 91: „De Deelwoorden in 't Maleisch hebben geen afzonderlijken vorm..."). En voorts, Adriani, t.a.p., p. 146, die de met *mo*- afgeleide vormen in het Bare'e deelwoorden noemt, „omdat zij in beteekenis het meest met onze deelwoorden overkomen". „Aanduiding van persoon of van tijd is in deze vormen niet voorhanden, wat zij echter met werkwoorden gemeen hebben, is de aanduiding van het geslacht, in dit geval het actief." Erg duidelijk is deze laatste zin, indien ter ondersteuning van de naamgeving bedoeld, mij niet. „Geen aanduiding van persoon", inderdaad ook niet bij de Nederl. deelwoorden, maar is ontstentenis van 't zelfde kenmerk bij beide zo belangrijk? „Geen aanduiding van tijd": slaat ons zg. „tegenwoordig deelwoord" altijd op de tegenwoordige, ons „verleden deelwoord" altijd op de verleden tijd?: een *gezworene*, een *geëerd* man; dan het gebruik in combinaties: deze boom is gisteren *geplant* — dit stekje wordt morgen *geplant*. „Aanduiding van 't geslacht": maar ons deelwoord is op zich zelf vaak indifferent t.o.v. 't genus: het vlees is *gegeten*; ik heb het *gegeten*. Vgl. ook fr. *argent comptant* „geld dat uitgeteld worden kan", *thé dansant, café chantant, place assise* „zitplaats". De voorafgaande ontwikkeling blijft hier natuurlijk buiten beschouwing, doet niets ter zake.

term elders [1]) is m.i. een argument voor het invoeren van de termen „participium" en „deelwoord" in de Indonesische talen; al was het „slechts" om didaktische redenen, waarom een aanleiding tot misverstand niet te vermijden?

Ten aanzien van de betekenis van de term „passief" schijnt mij nog steeds allerlei misverstand voor te komen. In de eerste plaats de opvatting, dat actieve en passieve verbaalvormen overeenstemmen met, althans behoren overeen te stemmen met, of als ze het niet doen vroeger altijd moeten hebben overeengestemd met, activiteit en passiviteit van lichaamsbewegingen, houdingen, etc. Het misverstand is oud en kan slechts opgehelderd worden door de geschiedenis van de terminologie na te gaan. Ofschoon het daarvoor hier niet de plaats is, herinner ik er aan, dat de Griekse grammatika in de Oudheid [2]) leerde, dat er drie *διάθεσεις* „toestanden, gesteldheden" waren, d.w.z. in het Grieks: *ἐνέργεια*, „werkzaamheid", *πάθος*, „lijden", *μεσότης*, „het midden", wat nòch onder 't eerst-, nòch onder 't laatst genoemde valt. Dit gaat in vele gevallen op: *τύπτω*, „ik sla", *τύπτομαι*, „ik word geslagen" [3]). De samenvatting van wat wij nu mediale vormen (*μεσότης*) noemen, b.v. *παιδεύομαι*, „voor zich opvoeden, — laten opvoeden" met andere is onbevredigend, wat ik laat rusten. Onbevredigend in deze indeling is echter ook, dat de tegenstelling *τύπτω*, „ik sla" — *τύπτομαι*, „ik word geslagen", niet algemeen is: er zijn n.l. werkwoorden, die slechts met de *-μαι* uitgang in de 1e pers. sing. voorkomen, er zijn er die slechts met de *-ω* uitgang voorkomen. Voorts: *βαίνω* is „gaan, stappen", *οἴχομαι*, „weggaan", *φεύγω*, „vluchten", maar *φεύξομαι*, „ik zal vluchten" [4]), *φεύγω* is ook „verbannen worden", *νέομαι* is „weggaan" en „terugkomen", *ἕπομαι*, „volgen", *ἀποθνήσκω* is „sterven", maar wordt de persoon door wiens toedoen men sterft er bij genoemd, dan is

[1]) Zie bv. Marouzeau, Lexique de la terminologie linguistique, p. 137.

[2]) Vgl. Dionysius Thrax, § 13.

[3]) Maar „het medium" heeft hier geen eigen vorm, zooals bv. in de aoristus. Bijzonderheden laat ik terzijde.

[4]) 't Wil mij toeschijnen, dat wel eens over het hoofd gezien wordt, dat daar waar bv. twee kategorieën naast elkaar staan, dit niet zeggen wil, dat er bij alle werkwoorden, die in deze twee, bv. actief en medium, vertegenwoordigd zijn een constante oppositie is als bv. vedisch *dogdhi* „melken (d.i. melk halen uit)" — *duhe* „melk geven (van de koe)"; zeer vaak is er slechts sprake van onderlinge aanvulling: *φεύγω* — *φεύξομαι*, skt. *tapasva* naast *tapatu*, dus 2e p. s. imper. medium, 3e p. act.; *mriyate* (praes. med) — *marişyati* (fut. act.). Dit kan ons voorzichtigheid leren ten aanzien van vragen als het naast elkaar bestaan van *-kan* en *-i* vormen in Javaans en elders.

het „gedood worden". Tegenwoordig zegt men dan ook dat er in het Grieks zijn a) werkwoorden en werkwoordelijke kategorieën met de uitgangen -*ω* etc. en -*μαι* etc.; b) werkwoorden etc. met alleen -*ω*; c) werkwoorden etc. met alleen -*μαι*, van ieder dezer drie groepen worden de gebruiksnuancen omschreven en vastgesteld, waarover — alsmede over allerlei bijkomstigheden — ik hier niet kan spreken. Op overeenkomstige wijze is voor de verwante talen in verschillende stadia vast te stellen a) welke vormen komen voor, welke vorm-kategorieën bestaan er, b) wat is het gebruik daarvan? Daarbij blijkt, dat ook elders geen constante congruentie tussen vorm-kategorieën en activiteit en passiviteit in de fenomenale wereld bestaat. Weliswaar kent het Latijn *necare*, „doden", *necari*, „gedood worden", en vele dergelijke gevallen, maar naast *vomo*, „spuwen", *venio*, „komen", *sequor*, „volgen", *vapulo*, „'n pak slaag krijgen" etc. staan geen tegenhangers; 't actieve *fio* is „passief" bij *facio*; constant is de toestand niet: in klassiek Latijn is *vescor*, „ik eet", een z.g. passieve vorm, maar in de verleden tijd zei men *edi*, 'n z.g. act. vorm, in laat-Latijn vindt men echter *vesco*, „ik eet"; in ouder Latijn is naast *laetari*, „zich verheugen" nog een activum aan te treffen. Een Romeins kind werd geboren „in het passief": *nascitur*, een Frans kind „in het actief": *naît*. Ik weet wel, dat men bij deze en dergelijke vormen veel ter verklaring ten berde kan brengen; het feit blijft echter, dat een grote aanleiding tot verwarring bestaat, daar men aan vormkategorieën, die in een aantal gevallen, waarin ze in onderlinge tegenstelling activiteit en passiviteit uitdrukken, de naam „actief" en „passief" dragen, deze zelfde namen ook geeft, wanneer ze dat niet doen. Beter waren geheel andere namen, desnoods symbolen als in de exacte wetenschappen gebruikelijk of aanduidingen als -*ω*, -*μαι*, -*or*-vorm etc. Dat *ik lijd*, *ik slaap*, eng. *I undergo*, *I die* etc. actieve taalvormen zijn, zal dus alleen hem verbazen die taal en logika identificeert. Hoe het komt, dat wij zeggen *ik lijd*, de Romeinen *patior* (pass. vorm), de Engelsen *I die*, de Romeinen *morior*, de Fransen *il naît*, de Romeinen *nascitur* is alleen langs taalkundige weg uit te maken; een redenering, die werkt of denkt te werken met de begrippen die andere wetenschappen aan genoemde termen hechten, zal falen. Waarmee niet gezegd is, dat de taalkunde bij haar pogingen tot verklaring zich niet van andere wetenschappen als hulpwetenschappen mag bedienen.

Voorts is het bezit van passieve vormkategorieën voor een taal

volstrekt geen noodzakelijkheid [1]) en is het dus onjuist bij eerste studie van een tot nog toe niet bestudeerde taal het bestaan van een (taalkundig) passief zonder meer aan te nemen en bepaalde vormen aldus te etiketteren. In de Indogermaanse talen b.v. is het aan te tonen, dat de passieve vormkategorieën jongere formaties zijn; het Oerindogermaans moet twee kategorieën hebben gehad: „actief" en „medium" (hier heeft, in het algemeen gesproken, de handeling plaats in de sfeer van het subjekt). Hoe het laatste reeds voor het uiteengaan der talen „passieve betekenis" kon dragen, hoe zich „passieve vormen" ontwikkelden, hoe dan ook „het passief omschreven" werd, kan ik hier niet uiteenzetten [2]).

Ik ben er van overtuigd, dat de grammatika's der Indonesische talen er op fundamentele punten anders zouden uitzien dan ze nu doen, als niet Nederlanders en andere in de Grieks-Latijnse grammatikale sfeer opgevoeden, maar b.v. Georgiërs zich met de beoefening dezer talen hadden bezig gehouden. Zij kennen toch niet een actief en een passief, maar een actief en een affectief, overigens ook niet met een volledige overeenstemming met de werkelijkheid: *m-é-smi-s*, „mij is klinken", d.i. „mij komt ter ore", „ik hoor" [3]).

Tendeloo [4]) begint zijn beschouwingen over *tər-* als volgt: „De juiste beteekenis van het praefix *tĕr* is, evenals die van de meeste dezer formatieve elementen niet bekend". Hierbij blijf ik even stilstaan, omdat men deze of 'n dergelijke opmerking vaker vindt. Onder de „juiste" betekenis zullen Tendeloo e.a. in dergelijk verband

---

[1]) Men verwijst nog naar H. C. von der Gabelentz, Ueber das Passivum, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. III (1861), pp. 464 vlgg. Op p. 470 vlgg. een hoofdstuk over „Activum und Passivum gleich".

[2]) Men zie de bekende handboeken.

[[3]) Aan een voordracht van Prof. Dr. J. L. Pierson Jr. over „Het Japansche passief op *-yu*", waarvan hij talrijke voorbeelden aanhaalde uit de Manyôśû, ontleen ik: 't betreft vormen met betekenissen als „let it not be known", „I could not help weeping", „I can only lament", „I cannot help thinking", „de verlangens komen tot mij", „de gedachten komen tot mij", „I involuntarily thought", „resound or are audible, can be heard, are heard", „het raakt mijn oor al luister ik niet opzettelijk er naar"; „is zichtbaar, komt tot het oog, zonder dat men er opzettelijk naar kijkt". Wordt deze vorm gebruikt, „dan ondergaat men iets of is in staat iets te doen, zonder actief iets te doen". We vinden er vormen die passief vertaald kunnen worden, „wij vinden ook zuivere potentialen en we vinden vormen, die in bijna alle gevallen ook door het actieve verbum weergegeven... kunnen worden". Deze *-yu*-vorm is niet frequent en komt meestal in stereotype uitdrukkingen voor. Merkwaardig is de naam bij de grammatici: ukemi, „de ontvangende"].

[4]) Mal. Gr. I, § 87, p. 193.

wel niet bedoelen: de nauwkeurige, de precieze betekenis, iets wat men, gelet op de betekenis van het woord „juist" toch in de eerste plaats zal veronderstellen. Immers voor 100 % nauwkeurig moge dan nòch een Maleier, nòch een niet-Maleier de „juiste betekenis" van de *tĕr*-vormen kunnen vatten, men kan zich lang en goed vertrouwd makende met het spraakgebruik en geen moeite nalatende, deze juiste betekenis toch benaderen, evenals men de functie van iedere vormkategorie in welke taal ook bij voldoende gegevens kan benaderen. De Heer Tendeloo zal hier toch niet *tĕr-* op een lijn hebben willen stellen met vormen uit zeer slecht bekende talen, b.v. ondergegane substraten, waarvan de juiste betekenis bij gebrek aan gegevens hoogstens 'n beetje doorschemert. Meer dan eens wordt „de juiste betekenis" of „de eigenlijke betekenis" gebruikt zoals bij Spat[4], p. 190: „De juiste betekenis, welke het voorvoegsel oorspronkelijk moet hebben gehad, is nog niet met volkomen zekerheid bepaald kunnen worden." Derhalve j. b. = oorspronkelijke betekenis. In 't midden gelaten hoever men moet teruggaan om de oorspronkelijke betekenis te vinden, kan men zich de vraag stellen of de auteurs van — let wet — descriptieve grammatika's van hedendaags Maleis alleen uit sleur of uit een soort van gepast geacht geleerdheidsvertoon dergelijke tot het terrein der historische en vergelijkende grammatika behorende mededelingen geven, of dat ze menen, dat het zonder deze eenvoudig onmogelijk is het Maleis zoals dit heden ten dage gesproken wordt te leren kennen. Het is een euvel, dat niet alleen in grammatika's, maar ook in woordenboeken, commentaren en elders, ook bij het taalonderwijs te vinden is: het geven van taalhistorische verklaringen, van etymologieën [1]), van feiten uit vroegere taalstadia, zonder dat deze nodig zijn om het gestelde doel: den lezer, den leerling duidelijk te maken hoe het met een bepaald taalverschijnsel nú staat, wat een woord nu betekent, te bereiken. Dat ik in ander verband de beoefening van historische grammatika etc. zeer belangrijk en gewenst acht, behoef ik niet op te merken; slechts tegen dooreenhaspelen van wat hiertoe behoort en van wat tot het terrein der descriptieve grammatika behoort heb ik bezwaar [2]). De

---

[1]) En quasi-etymologieën van het type Wīra-sena = heldensenior.

[2]) Zo ook tegen 'n formulering als: „De werkw. *minta* ...., *makan* .... en *minoem* ... mogen niet als stamwoorden beschouwd worden, daar ze a f k o m s t i g zijn van etc." (spatiering van mij), De Hollander, Handl. Mal. Taal, herz. etc. d. Harmsen[10], p. 47. Met hetzelfde recht zou men Ned. *eerloos* nú niet als

woorden van Bally [1]) over de leerboeken van moderne Europese talen zou ik echter willen onderschrijven: „... nous voulons dire simplement que les explications de presque tous nos manuels nous disent ce que la langue *a été* en croyant nous dire ce qu'elle *est*; ... C'est faire de l'histoire que de trouver le sens du mot *reprendre* (c'est-à-dire „censurer quelqu'un qui a commis une faute") en analysant les éléments *re-* et *prendre*, car il s'agit d'une association d'idées qui n'existe plus; c'est faire de l'histoire que d'expliquer *banal* par *ban*, alors que ces deux mots sont irrévocablement séparés ..." [2]).

In historische grammatika en in haar „voortzetting", de vergelijkende, echter is het, gelijk gezegd, wat anders. Intussen loopt men hier vaak het gevaar een onjuiste „eigenlijke" of „oorspronkelijke" betekenis te veronderstellen. Dit gevaar bestaat o.a., wanneer men in vorm gelijke elementen met verschillende betekenis voor semantische ontwikkeling uit een in de taalperiode(n) die wij kennen niet meer als zoodanig aan te treffen element houdt, waaraan men dan als beteekenis een soort semantische „kleinste gemene veelvoud" toekent, of voor welk men één betekenis aanneemt, waaruit zich dan andere zouden hebben ontwikkeld. Von de Wall [3]), knap in het bedenken van fraaie terminologie, noemde *tĕr-* een aanwas voor het stamwoord bij de „impersonéle verbale flexiën" [4]), en „den vorm *ter* participiaal-infinitief passivi (sic)", achtte de oorsprong onbekend en leert dan dat *tĕr-* 1e het subject in de toestand kan voorstellen die „wij uitdrukken door ons part. perf. pass.: ... *terpoekoel*, geslagen zijn (sic)". Dan: wanneer de suffixen *-kan* en *-i* „gediend hebben tot de vorming van een trans. verbum, dan zien wij het zonderling verschijnsel van de geheel heterogene en anders, dan door de afwerping der suffixen, niet te verklaren zamenstellingen van een intransitief verbaal grondwoord of een adjectief met een praefix, welks natuur alleen voor transitieve verba past: *semjoem-terse-*

één woord mogen beschouwen, omdat in de ME voorkwam *creu* (2e naamval) *loos, loos* oorspronkelijk een zelfstandig woord was.

[1]) Ch. Bally, Traité de stylistique française, I², p. 3 vlg.

[2]) Een man als Roorda zag dit tot op zekere hoogte wel in: Javaansche Grammatica (1855) I, 86: „De kennis van die verouderde wijzen van woordvorming is zeker voor de spraakkunst van het hedendaagsche Javaansch van weinig of geen belang ..."

[3]) H. von de Wall, De vormveranderingen der Maleische Taal, V.B.G. 31 (1864), I, p. 17; pp. 28 vlgg.

[4]) Men leze zijn terminologie op bl. 2 eens na!

nnjoemken, bij verk(orting) *tersennjoem,* gedwongen zijn te glimlagchen; moetende glimlagchen ..." Inderdaad zonderling, maar *te zien* is er niets. Tot dergelijke opvattingen komt men, wanneer men de „natuur" van een formatief element a priori vaststelt en dan redeneert, zonder de feiten te consulteren. Hij vervolgt: „*ter-kan* en *ter-i* of, bij verkorting, *ter,* stellen dus het object voor in den toestand van gemaakt zijn", waaraan de Maleier „knoopt" „dat van gemaakt zijn bij uitnemendheid, van volmaaktheid, van het bezit eener hoedanigheid bij uitnemendheid, zelfs bij overdrijving ... *terbagoes*" [1]).

Het komt mij voor, dat dergelijke redeneringen, die gebruikswijzen van vormen zich uit elkaar laten „ontwikkelen" en in een bevattelijk voorgesteld systeempje samenvatten, niet geheel tot het verleden behoren; vgl. b.v. de nog steeds gebruikte spraakleer van Gerth van Wijk en Kats' Spraakkunst en Taaleigen, II, p. 43, waar onder „enkele hoofdpunten" van de *ter*-vormen ... 3 *ter*-vorm + ontkenning: de handeling heeft niet plaats gehad. „Hieruit ontstond de opvatting (hoe weet K. dat?), dat die handeling ook niet kan plaats hebben, dus: niet mogelijk is". ... 4 „Men redeneerde verder (sic!) [2]) *tiada tertangkap*: niet te vangen, dus *tertangkap*: te vangen". Men vergelijke ook de beschouwingen van Neumann [3]), die zonder nadere verantwoording van „de meest concreete beteekenis" van *ter-* „uitgaat", welke men ziet in *tiwen,* „knie": *tertiwen,* „tot aan de knieën", *tertiwen kami arah koebang,* „we gingen tot aan de knieën door de modder". „Uitgaande van de bovengenoemde concreete beteekenis is het gemakkelijk na te gaan, welke beteekenis het voorvoegsel *ter* heeft bij andere woorden ... etc."

Intussen zijn deze redeneringen gevaarlijk en methodisch onjuist. Bij het nasporen van de ontwikkelingsgang der betekenis in dergelijke gevallen is, in het algemeen gesproken, in de eerste plaats vereist het vaststellen van feiten of van een bepaalde stand van zaken op bepaalde momenten in het verleden, zovaak als mogelijk en wenselijk is. Daarna het vaststellen van de betrekkingen daartussen. Hierbij houde men in het oog, dat men nooit de beschikking heeft over een reeks van documenten, die in chronologische volg-

---

[1]) Zie ook Gerth van Wijk, § 191.

[2]) Zo ook Van Ophuijsen, p. 265.

[3]) J. H. Neumann, Schets der Karo-Bataksche Spraakkunst. Verh. Bat. Gen. 63, IV (1922), pp. 75 vlgg. (§§ 115—120).

orde een ononderbroken ontwikkelingsreeks bieden. Zelfs van talen, waarvan zeer oude, zeer vele en zeer goed bewaarde documenten uit vroegere stadia tot ons gekomen zijn, bezitten we niet — om een beeld te gebruiken — een film van hun ontwikkeling, doch hoogstens een aantal min of meer onduidelijke of gehavende, min of meer geretoucheerde fotografieën, min of meer kunstvolle of onbeholpen tekeningen van door langere of kortere tussenruimte gescheiden momenten. Een oude tekst geeft een bepaalde toestand op 'n bepaald moment onder bepaalde omstandigheden (waaronder ook geografische, sociale, e.a.), niet *de* taal van dat moment weer; hij is alleen na kritische interpretatie door philologen voor den linguist bruikbaar. Bij het vergelijken van de data der verschillende momenten en het vaststellen der betrekkingen daartussen neemt men waar de resultaten van veranderingen, niet de veranderingen zelf. Daar de enige verklaring van de verschijnselen in de taal van een later geslacht gelegen is in die van de taal van vroegere geslachten van wie de lateren hun taal hebben overgenomen benevens in bedoelde veranderingen, zal men om een bepaald verschijnsel zo volledig mogelijk op te helderen, de geschiedenis er van zo volledig mogelijk te schrijven, zo ver mogelijk in het verleden van de taal moeten teruggaan. Heeft men de documenten die getuigenis van het oudst bereikbare stadium afleggen (en ditzelfde geldt evenzeer, wanneer deze documenten uit een tijdperk stammen, dat zeer dicht achter ons ligt, als wanneer dit b.v. 4000 jaar geleden zou zijn) bestudeerd, dan zijn de historische gegevens uitgeput en kan men langs deze weg niet verder komen. Hier kan de vergelijkende (d.i. de zuiver-vergelijkende) methode verder helpen. Deze gaat er van uit, dat het geen toeval kan zijn, wanneer in een aantal talen een groot aantal overeenstemmingen bestaat in uitdrukkingswijze: grammatikale vorm, woorden naar klank en betekenis, etc. — onder „overeenstemmingen" te verstaan volledige gelijkheid, identiteit als ook constant, systematisch verschil, regelmatige afwijking —, en dat wel, omdat er van nature geen verband bestaat tussen voorstellingen, begrippen etc. en de weergave, uitdrukking, symbolisering daarvan in de taal. Deze overeenstemmingen zijn slechts te verklaren, indien men aanneemt, dat bedoelde talen verschillende vormen, ontwikkelingen, voortzettingen zijn van één vroeger gesproken taal, zoals we dit in gevallen als de ontwikkeling van Latijn tot Romaanse talen zien gebeuren. Gemeenschappelijke bijzonderheden, identieke details

moeten reeds in die ene oudere taal zo bestaan hebben (behoudens de mogelijkheid van parallelle ontwikkeling). bij constante, systematische verschillen ligt 't voor de hand, dat innovatie van een of meer talen of groepen van talen heeft plaats gehad. Men vat de overeenstemmingen tussen de leden van een groep verwante talen (d.w.z. talen die op verschillend gebied voortzetters zijn van één vroegere taal) samen in een formule, 'n z.g. „gereconstrueerde vorm". Deze uitdrukking kan misverstand verwekken: de éne vroegere taal kan men zo niet reconstrueren: wanneer men zou trachten uit de Romaanse talen het Latijn te reconstrueren, zou men spoedig het onmogelijke inzien; uitdrukkingen als „reconstructie van de oertaal", „induktiver Aufbau einer... Ursprache"[1]) vermijde men liever. Op grond van het systeem van overeenstemmingen kan men dus voor een aantal taalverschijnselen het al of niet aanwezig zijn in 'n ouder stadium concluderen, behoudens punten van onzekerheid. Het systeem van overeenstemmingen is, 'n overigens meer dan eens in de steek latende, bron van kennis over de toestand van de taal, die aan de historische toestand van de gesplitste taaleenheid voorafgaat[2]).

Hoe helderder deze bron is, hoe ondubbelzinniger en hoe verregaander de overeenstemmingen, des te waarschijnlijker is dat, wat we er uit kunnen aannemen. Stel, in alle 10 leden van een bepaalde taalfamilie komt een tot de oervorm x herleidbaar woord met de betekenis „drie" voor, dan mogen we aannemen, dat in het stadium, dat aan het afzonderlijk bestaan van deze talen voorafging x, „drie" bestond; zo ook wanneer ze 'n woord y, „schip" kennen, al lezen we er niets uit omtrent de gedaante van dat oerschip; wanneer ze 'n woord z, dat èn „huis" en „wagen" betekent, hebben, moeten we derhalve aannemen, dat de „oertaal" z „huis" en „wagen" kende, kunnen we echter niets leren omtrent de waarschijnlijkheid van prioriteit van een van beide betekenissen, al kunnen we een verbindingsschakel „woonwagen" op een of andere wijze veronderstellen; andere wetenschappen, hier b.v. de praehistorische archaeologie zouden zo'n gissing in een geval als dit kunnen steunen. Vinden we daarentegen in 3 van 10 verwante talen een woord, dat

---

[1]) Dempwolff, Vergl. Lautl. des austron. Wortschatzes, I. Induktiver Aufbau einer indonesischen Ursprache, Berlin-Hamburg, 1934.

[2]) Hieruit volgt dus ook dat „taalvergelijking" iets anders is dan „kijken of er in verwante talen iets parallels of iets gelijkends is", dan zoeken naar analoge gevallen.

een ontwikkeling kan zijn van 'n woord w in de oertaal met alleen de betekenis „geven", in 2 een dat eveneens op w kan teruggaan met alleen de betekenis „buigen", in 2 een dergelijk met alleen de betekenis „vereren" en in de overige 3 geen spoor van een overeenkomend woord, dan is de enige conclusie: non liquet. Hebben echter 6 van deze talen „buigen" als enige betekenis, 2 „geven" maar in oudere teksten „onderdanig aanbieden, met 'n buiging etc. aanbieden", en 2 „buigen" en „vereren", dan ligt het voor de hand „buigen" als de oorspronkelijke betekenis aan te nemen. Dit in een der laatste 2 talen, zonder historisch-vergelijkend te werk te gaan, aan te nemen zou onmethodisch zijn. Het heeft m.i. geen zin, taalkundige vraagstukken die van diachronische aard zijn anders dan langs de historisch-vergelijkende weg te willen aanvatten. De eerste eis is een volledige of zo volledig mogelijke of wenselijke verzameling van materiaal in alle in aanmerking komende talen en dialekten [1]), dit zo veel mogelijk uit zichzelf, althans onbeïnvloed door aprioristische schema's, te interpreteren, dan de gegevens der verschillende perioden (indien aanwezig) en talen in samenhang te brengen. Zo doet men in de Indogermanistiek en elders; ik zie niet in, waarom we op dit terrein met Gerth van Wijk en Kats anders zouden doen.

Het zou mij te ver voeren in te gaan op de boven aangehaalde woorden van Neumann: „uitgaande van de bovengenoemde concreete beteekenis...". Dat formatieve elementen „teruggaan" op zelfstandige woorden met „concrete betekenis" wordt in werken over de Maleise en verwante talen meermalen geleerd; vgl. b.v. Winstedt [2]): „a passive sense... is also evocable by the prefixing of di. di is only the locative preposition in an idiomatic context." „Geruimen tijd gold het (d.i. *di*-)", zegt Spat [3]), „algemeen als ontstaan uit een praepositie (let wel, wat anders: niet de praepositie zelf, G.), welke locatieve betrekkingen (geen gelukkige uitdrukking, G.) aangaf." Het voorvoegsel *ke*- „... hangt samen met het richting aanduidende *ke*, „naar toe, tot"," aldus Mees [4]), „„tot iets komen of geraken"

---

[1]) Dialekten van een en een zelfde taal kunnen in een kwestie als die der genera verba belangrijke verschillen vertonen. Zo bv. in het Grieks, waar het Ionisch meermalen het medium tegenover het Attisch het activum heeft, waar in na-klassieke tijd de grenzen tussen beide vaak zijn uitgewist.

[2]) Winstedt, Malay Grammar, p. 70.

[3]) Spat[4], p. 190.

[4]) Mees[2], p. 152.

gaat over in „iets bereikt hebben", dus het resultaat van een handeling. Vandaar de beteekenis van een verleden deelwoord". Etc. etc. Ik wil er alleen aan herinneren, dat in de oudere werken over Maleise grammatika dergelijke verklaringen, in jongere tijd zo geliefd, niet voorkomen. Roman maakte (II, 2) slechts enkele voor de hand liggende opmerkingen over enkele woorden (zoals *ka*, naer, *hendak*, willen, *hati*, gemoedt) en gelaschte woorden als *kendhati*, wille, „zynde uyt die drie voorgaende t'zamen gevoeght", *kalouar*, buytenwaerts, *ta betul*, onrechtvaerdigh; vgl. ook II, 22 over -(*a*)*ken* en *aken*. De leer van Werndly[1]) op dit punt was zo gek niet: er zijn in het Mal. o.a. woorden, die gemaakt worden „door 't voor of achteraan hechten van eenige deeltjes als *ka*, *ber*... welke in zich zelf niets betekenen, ... en evenwel eene bijzondere kracht van beduidenis aan 't woordt geven". Men vindt de identificatie van formatieve elementen onderling en met zelfstandige woorden voor het eerst doelbewust in het midden der XIXe eeuw... bij Roorda, en wel duidelijk onder invloed van soortgelijke leringen in de opkomende Indogermanistiek, voornamelijk van Bopp. De latere Indogermanistiek heeft het grootste deel van Bopp's identificaties opgegeven en staat in haar ernstige vertegenwoordigers skeptisch tegenover de verklaring van formatieve elementen, wanneer die niet langs historische of vergelijkende weg gewonnen kan, doch langs speculatieve weg gezocht moet worden[2]).

Niet alleen heeft men door de benaming „passief deelwoord" herinnering opgewekt aan wat in IdG. talen daaronder wel wordt verstaan, ook opzettelijke vergelijkingen zijn wel gemaakt[3]). Von de Wall[4]) betoogde met verwijzing naar Bopp[5]), dat ook Skt. *-ta* de kracht heeft, „van.... stamwoorden de beteekenis van part. praes. act. daar te stellen, waarbij men echter, evenals bij de Mal. vorm *tar* aan 'n caus. of trans. bet. van 't stamwoord moet denken"[6]).

Nu schijnt mij de vergelijking van de *tĕr*-vormen in het Maleis c.s. met de IdG. *-to*-vormen inderdaad niet zonder interesse. We

---

[1]) pp. 63 vlg.

[2]) Om dit artikel niet te uitvoerig te maken heb ik dit afzonderlijk uitgewerkt in één van een verzameling opstelletjes over Taalbeoefening en -beschouwing in verband met het Maleis, [inmiddels aan de Bijdragen aangeboden].

[3]) Zie bv. boven, p. 521.

[4]) Vormveranderingen, p. 31.

[5]) Krit. Gr. § 514.

[[6]) Ook Berg, Bijdrage etc., p. 6, met n. 1 vergelijkt IdG. participia].

dienen dan echter niet uit te gaan van wat de traditionele Latijnse grammatika over lat. *-tu-s* leert. De hoofdregel, op grond van het taalvergelijkend onderzoek, luidt: in 't oeridg. bestond de formatie *-tó-* achter zwakke wortel of basis, adjektivisch, met de betekenis: een genoemd subst. is door het in de wortel liggende begrip geraakt, getroffen, er door in 'n toestand geraakt, heeft er in deel. Er zijn talloze voorbeelden van te citeren, die leren, dat het inderdaad zowel oorspronkelijk (dwz. oeridg.), als in velerlei gebruikswijzen in idg. talen geen „passief deelwoord" is. Bijzonderheden inzake formatie en afleiding en het feit, dat het zich ook in syntactisch opzicht menigmaal van 'n participium onderscheidt, daargelaten: in 't Grieks geeft het, om de woorden van Wackernagel aan te halen, die er 'n mooie bladzij aan gewijd heeft[1]), te kennen: „den Verbalbegriff als einen einem Nominalbegriff wirklich oder möglicherweise anhaftenden ohne direkte Beziehung auf Tempus und Diathesis." Een *στατὸς ἵππος*[2]) is een „op stal staand paard", „Stallroß" (Hom.), vgl. skt. *sve pathi sthitaḥ*, „zich op z'n eigen weg bevindend" (Manu), een *τλητὸς θυμός* (Hom.) is een „tot dulden, verdragen geschikt („duldsam") gemoed", een dat zich schikt en voegt, (een die aan het verdragen deel heeft, waaraan 't verdragen gehecht is); in *οὐκ ἔστι τοὖργον τλητόν* betekent *τ.* „(niet) te verdragen", *ῥυτὸν ὕδωρ* is „stromend, niet vast geworden water", vgl. skt. *rudhire srute*, „wanneer bloed stroomt" (Manu); een *λίμνη βατή* is een begaanbaar, te doorwaden moeras; *ἄβατος* is „niet betreden, niet te betreden, ontoegankelijk, wat men niet mag betreden", vgl. ook *ἄδυτος θησαυρός*, „waar van binnentreden geen sprake is of kan zijn"; *χολωτοῖσιν ἐπέεσσιν* (Hom.) is „met toornige woorden, met w., die met toorn behept zijn"; een *θάλασσα πλωτή* (Hdt.) is een „bevaarbare zee"; een *νῆσος πλωτή* (Hom.) een „drijvend eiland", of ook (Hdt. 2, 156) een eiland „dat kan drijven"; een *ἄθικτος παρθένος* is een „onaangeraakte maagd", een *χῶρος ἄθικτος* een „niet aan te raken plaats"; *ἄθικτος ἡγητῆρος*, „zonder gids, zonder in aanraking te komen met een gids" (Soph.), een *βουλευτήριον κερδῶν ἄθικτον* is een „Raad die zich niet laat omkopen", die geen „voordeeltjes" toucheert, „niet tot het t. van v. te brengen is". Zoals *στατός* is „einer, dem das Stehen eigen ist", *ἄπαστος*, „einer, der kein Essen

---

[1]) Wackernagel, Vorlesungen über Syntax, I, 287.

[2]) Alle voorbeelden uit de literatuur; citeren der plaatsen lijkt mij niet nodig, daar ze gemakkelijk te vinden zijn.

in sich hat", zo is *βροτός* „einer, dem das Sterben anhaftet", „nicht in der Gegenwart, aber dynamisch"[1]), *ἄγευστος* is bij Aesch., Soph. e.a. „die niet geproefd heeft van, die.... niet gesmaakt heeft", bij Aristoteles e.a. „niet geproefd, niet gegeten"; *ἄπνευστος* is „ademloos"; *μεμπτός εἰμι* (Soph.[2])) „ik keur af, maak mij tot iemand die afkeurt", een *μισθὸς μεμπτός* (Plato) is een „te verachten loon"; *ἄψαυστος* is „onaangeraakt" of „niet aanrakend", *ποτητά* zijn „vogels" (n. pl.; Hom.), wezens die vliegen, die het althans kunnen; *θνητοί* zijn stervelingen, sterfelijke wezens, „also überh. lebende Wesen, die dem Tode verfallen müssen", niet „gestorvenen" etc.

Derhalve lang niet altijd „verleden", lang niet altijd „passief".

Voor 't Sanskrit (Oud-indisch in 't alg.) vergelijke men b.v. *ratho yātaḥ* (RV.), „een op gang gekomen wagen", *hotā sattaḥ*, „een tot zitten gekomen, zittende, hotṛ-priester", *prati vīhi prasthitaṃ somyaṃ madhu*, „kom nader tot het gereedstaande somasap"; een *gauras tṛṣitaḥ* is een „dorstige stier, een stier die dorst gekregen heeft"; een *brāhmaṇaḥ kruddhas* een „in toorn geraakte, toornige brahmaan"; *pītāmbhasi*, „wanneer water gedronken is", *pītapratibaddhavatsāṃ dhenum*, „'n koe waarvan 't kalf gedronken heeft en gebonden is" (Kālid. Ragh. 1, 89; 2, 1); *mātaṅgāḥ samārūḍhāḥ kuśalair hastisādibhiḥ* zijn „olifanten bereden door.... rijders" (Mbh.); *suralokaṃ samārūḍhaḥ* is „iemand die de godenwereld beklommen heeft" (Rām.); *suptaḥ*, iemand „die zich in slaap bevindt, die in slaap gevallen is", cf. Mal. *tertidoer*; *amitaḥ* is „onmeetbaar, zonder maat"; *amitā āhutayaḥ* zijn „offergaven, zonder tal", zo ook *asaṃkhyāta-*, „tiada terbilang"; *gato.... adhvā* is een „door gaan (intreden) gemaakte weg", *gata-* is „gegaan etc."; *anuprāpta-* betekent in *nadīṃ gaṅgām anuprāptaḥ* „bij de rivier de G. aangekomen", zo ook *prāpta-* „aangekomen zijnde bij", maar ook „bereikt, erlangd door", *apeta-* + abl. „zich verwijderd hebbend van"; *vṛṣṭa-* heeft „actieve, neutrale en passieve betekenis" (P.W.), *vṛṣṭo devaḥ*, „de godheid heeft geregend", *yadi na vṛṣṭam*, „wanneer het niet geregend heeft", *udakaṃ vṛṣṭam* echter is „water dat als regen neergevallen is"; *uṣita-*: *dinam uṣitam* is „een doorgebrachte dag", *trirātram uṣitaḥ* „hij heeft drie nachten doorgebracht"; *adhirūḍhakan* zijn „beklommen" èn „bestegen hebbend, zittend op": *rathā-*

[1]) Wackernagel, o.c. I, 136.

[2]) Trach. 446, vgl. Schneidewin etc. — Radermacher[7], p. 94, waar enigszins misleidend geformuleerd: „Die Verbaladjektiva auf *τός* haben noch häufig aktive Bedeutung".

dhirūḍha- „op een wagen"; *prasutā putrān* is „zij beviel van zoons", *tasyāṃ prasutā* „zij werd uit haar geboren"; *avasita-* is „uitgespannen-, halt gemaakt hebbend" en „beëindigd"; ook *āpanna-* bij *āpad-*, „naderen" heeft „actieve en passieve betekenis"; *prajvalita-* is „in vlammen staand, brandend" („met gloed, brand behept"), vgl. *ada roemah terbakar* „er is brand"; *lubdha-* is „een heftige begeerte voelend, door een hevig verlangen aangeraakt etc." vd. „begerig, hebzuchtig"; *āśrita-* is „zich op een plaats bevindend", maar ook „tot wie men z'n toevlucht genomen heeft" (*tvam āśrito 'smābhiḥ*). Etc.

Tijdloos kan de *-ta*-vorm in het Sanskrit ook zijn: *mṛta-* „door de dood, door het sterven aangeraakt, dood", *śakta-* „in staat zijnde, iets kunnende doen" bij *śak-* „kunnen, vermogen"; *sthita-* „toevend, zijnde"[1]).

In het Latijn vindt men b.v. *potus* „die (veel wijn) gedronken heeft", naast *sanguine poto* „gedronken bloed"; *pransus* „die 'n ontbijt tot zich genomen heeft"; *tacitus* „zwijgend" (indifferent ten opzichte van tijd) en „waarover gezwegen wordt" etc.

Er bestaan ook vele denominativa[2]) op *-to-*, in 't algemeen met de bet. „met iets voorzien", b.v. lat. *barbatus*, „met een baard voorzien, gebaard", *ansatus*, „met een hengsel voorzien", *scelestus*, „misdadig" bij *scelus* „misdaad", gr. *κοντωτὰ πλοῖα*, „met roeibomen voorziene schepen", skt. *rathita-*, „een wagen bezittend, in het bezit van een wagen gekomen"[3]), *kavacita-*, „geharnast"; ohd. *steinaht*, „steenachtig"; vgl. Mal. *ternama*, „van een goede naam voorzien, vermaard; Min. *takabau*, „in 't bezit van 'n kerbau raken". De verhoudingen zijn niet altijd constant: *cenatus*, „die z'n maaltijd gebruikt heeft", oorspronkelijk bij *cena* treedt op bij het eveneens van *cena* „maaltijd" afgeleide *cenare* en „is" dan een „participium"; *iratus* „vertoornd", hoort bij *ira* „toorn" en gaf aanleiding tot het ontstaan van het werkwoord *irasci*. Zo zijn er meer woorden met bijzonderheden. De vroeger verdedigde[4]) mening, dat adjectiva als lat. *barbatus*, skt. *phalita-*, „met vruchten voorzien, vruchten dragend", als „Passiv-Participia von vorauszusetsenden Denominativ-Verben aufgefaßt werden können", b.v. bij **phalayāmi*, „ich versehe mit Früchten", heeft men opgegeven[5]). Ook ned. *gemaskerd*, *ge-*

---

[1]) Vgl. voorts Speyer, Sanskrit Syntax, § 378, R. 1.
[2]) Voorbeelden bij Brugmann, Vergl. Gramm. II, 1, pp. 402 vlgg.
[3]) Bijzonderheden bv. Renou, Grammaire sanscrite, p. 197.
[4]) Bopp, Vergl. Gramm. III, 216 (§ 824).
[5]) Vgl. bv. Brugmann-Thumb, Griech. Gramm.[4], p. 236.

spikkeld, zijn in oorsprong geen verleden deelwoorden, maar afleidingen van *masker* etc. [1]). Ik zie niet in, waarom het op Indonesisch terrein nodig zou zijn om het voorkomen van b.v. Mal. *ter*-vormen, of Jav. *ke--an*-vormen met hypothetische actieve werkwoorden te verduidelijken, ja het bestaan-hebben daarvan noodzakelijk te achten.

Derhalve bij deze formaties met *-to-* een „Anhaften", een voorzien zijn van een door het voorafgaande woorddeel uitgedrukte begrip (vgl. du. *Geschworener,* „die gezworen heeft, door de eed gebonden is"); dit openbaart zich, blijkt op een of andere wijze aan het er bij staande substantief, dit wordt er door gekenmerkt, etc. Op meer dan één gebied heeft geleidelijke overgang plaats gehad tot de functie van participium pass., wat de vorm echter nergens geheel geworden is.

Vergelijken we nu Maleise e.a. woorden. Dat *terboeka* is „opengegaan etc.", *terbakar* „verbrand", duidt op 'n „vanzelf" in 'n bepaalde toestand gekomen zijn, waarbij aan 'n bewerker niet gedacht wordt, of deze onbekend is etc., dat *tiada terbawa* betekent „niet te dragen, niet gedragen kunnen worden", vgl. skt. *adṛṣṭa-,* „niet gezien en onzichtbaar", gr. *οὐκ ὀνομαστός,* „die men niet mag noemen", dat *tersepitlah* is „hij raakte (toevallig) bekneld", *saja tertidoer,* „ik viel in slaap", *terkedjoet,* „schrikken" (gemoedsbeweging) etc., behoef ik niet te vermelden. Deze en gene merkte reeds op, dat er gevallen zijn, waarin de benaming „passieve deelwoorden" of „passieve toestandswoorden", die men de *ter*-vormen had toebedacht, „niet geheel past" [2]); anderen brengen die gevallen — al of niet wegens het beknopte karakter hunner leerboeken? — niet eens ter sprake [3]). Ik bedoel natuurlijk de gevallen, waarin „het subject.... de handeling verricht" (Gerth van Wijk [4])); enige voorbeelden: *demi ia terpandang anaknja,* „toen hij zijn zoon „in de gaten" kreeg. ....te zien kreeg"; *maka terlihatlah ia seèkor harimau,* „en toen zag hij daar (opeens) een tijger"; *saja tiada terlihat,* „kan.... niet aanzien". Gemoedsbewegingen (z. boven) en „lichamelijke toestanden" (*tersenjoem*) ook in de IdG. *-to*-vorm meermalen: gr. *στατός,* lat. *iratus* (z. boven), skt. *gata-,* „gegaan etc.", *mugdha-,* „ver-

---

[1]) Vgl. Schönfeld, Hist. Gramm. v. h. Nederl.[2], p. 122.

[2]) Vgl. bv. De Hollander-Van Eck, Handl. Mal. T.- en L.-kunde[6], p. 102; Winstedt, § 52.

[3]) Bv. De Hollander-Harmsen[10], 52 vlg.; Mees, 138—140.

[4]) p. 116.

dwaasd", *smita-*, „glimlachend" (cf. *tersenjoem*), *bhīta-*, „schrikkend, geschrokken" (cf. *terkedjoet*).

In verwante talen vindt men overeenkomstig gebruik. Bij vormen als *tadjua* in het Minangkabaus, die vaak het accidentele uitdrukken, doch ten opzichte van eventueel verbaal genus indifferent zijn, vermeed ook Van der Toorn (in zijn Spraakkunst) de naam passief deelwoord[1]). Is er in een zin met *tadjua* sprake van een paard, dan wordt van dat paard gezegd, dat het verkocht, verkocht geraakt is, etc.; komt er ook nog een man in voor, dan heeft die man dat paard verkocht[2]). Ook bestaat onverschilligheid ten aanzien van de vraag of de handeling voltooid of onvoltooid is: *hambô tabali di taluă busuăˀ*, „ik heb bedorven eieren gekocht", of „ik koop me daar bedorven eieren". Enkele voorbeelden van gebruik: *taimbau di oerang kadatang, tasoeroeăh di oerang kapai*, „het gevalt zo dat men iemand roept, die juist uit zich zelf al wilde komen en iemand zendt, die al wilde gaan"; *awaˀ talièˀ di harimau*, „ik heb een tijger gezien"[3]). Een interessante puzzle voor hen die gaarne Indonesische vormen classificeren naar een Nederlandse vertaling: *bibiĕ tadjoengkèˀ* „vooruitstekende of naar boven omgekrulde lippen". Zie verder Van der Toorn's voorbeelden.

De uiteenzettingen en voorbeelden te vinden bij Van der Tuuk[4]) en Meerwaldt[5]) leren omtrent 't gebruik in 't Toba-Bataks, dat ook hier vaak „de uitvoerbaarheid der voorgestelde handeling" door de *tar*-vorm wordt uitgedrukt, vaak met 'n ontkenning. „Steeds is hierbij de wil van den agens buiten 't spel, zoodat dit passief ook de toevalligheid uitdrukt" (v. d. T.), wat veiliger zonder „zoodat". Minder duidelijk is: „Waar het een actieve beteekenis schijnt te hebben...., is het toch te verklaren als een passief, dat als 't ware een toestand voorstelt, daar de wil buiten 't spel is". Voorts duidt 't een toestand aan „waarin door 't lot, bij ongeluk of toeval, ver-

---

[1]) J. L. van der Toorn, Minangkabausche Spraakkunst, p. 109. Vgl. pp. 109—121; vgl. vooral p. 117, Opm. (waarbij zijn 8 jaar eerder verschenen Woordenboek, p. 81 s.v. tar).

[2]) De Heer Osman Idris g. St. Pangéran, geboortig uit Minangkabau die mij een aantal opmerkingen bij de uiteenzettingen van Van der Toorn deed toekomen formuleert: „Wij bezigen de *ta*-vorm in soortgelijke zinnen enkel om een toestand uit te drukken, zonder aandacht te schenken aan een actief of passief subject."

[3]) Zie verder Van der Toorn, § 157, coll. § 155.

[4]) H. N. van der Tuuk, Tobasche Spraakkunst, 1864—7, pp. 163 vlgg.

[5]) J. H. Meerwaldt, Handleiding tot de beoefening der Bataksche taal, 1904.

vallen wordt". Het „kan somwijlen een eenvoudig passief voorstellen, bijv. *tarpisat*, „fijn of plat gedrukt"" (M.). Vgl. verder *tarpodom ibana*, „hij is in slaap gevallen"; *targadis*, „hij is bij, door, ongeluk verkocht"; *targodung*, „in 'n kuil raken"; *taruli*, „iets krijgen (waar wat uitgedeeld wordt)" (M.). „*Tardege bisa ahu* kan nauwelijks anders worden weergegeven dan door: ik heb per ongeluk op een giftige rups getreden...., „men zou een slaaf van vormen worden, indien men *ndang hadatdatan* [de parallelle *ha--an* vorm] *radja i be morperkaro* anders wilde vertalen dan met: het is den vorst onmogelijk verder te procedeeren" (Meerwaldt). Ik wijs nog op wat Van der Tuuk[1]) over het Dairi meedeelt, o.a. *terpangan*, „te eten kunnen krijgen".

Ook in het Karo-Bataks ligt in de *ter*-vorm de betekenis van het niet-verwachte, niet opzettelijke, het accidentele, toevallige, van het mogelijk-, d.i. binnen het bereik zijn. De vorm kan o.a. „van bijna alle verbaalstammen" voorkomen (Neumann, § 117). Voorbeelden[2]): *ndai terkoendoeli akoe tjolokkoe minter tjĕda*, „zoeven ben ik bij ongeluk op mijn lucifersdoosje gaan zitten, dadelijk was het stuk"; *terdedjep poesoehkoe*, „mijn hart sprong op (van schrik)"; *tertambari penakitna*, „zijn ziekte is te genezen", vgl. gr. ἀκεστός, heel-, geneesbaar"; *tedarah ia*, „hij bloedt"; bij *tiwen* „knie": *tertiwen kami arah koebang*, „wij gingen tot aan de knieën door de modder"; *terantoek*, „gestoten": *terantoek nahēkoe*, „(ik heb) m'n voet gestoten". Men zie ook de voorbeelden uit het Angkola- en Mandailing-Bataks bij Eggink, V.B.G. 72, 5; voorts Atjehse[2]) gevallen als *lōn ka teukab djaròë lōn ba' keubeuë*, „mijn hand werd (bij ongeluk) door den buffel gebeten"; *plandō' reubah teukab anòë*, „het dwerghert viel uitgeput neer en beet in het zand". Vervolgens b.v. ook Adriani, Spraakkunst der Barè'e-taal, p. 223 vlgg.; Esser, Klank- en vormleer van het Morisch, pp. 327 vlgg.

Verwantschap in gebruiksnuancen tussen de IdG. *-to*-vormen en de *ter*-vormen uit Mal. etc. is derhalve op meer dan een punt te

---

[1]) O.c., pp. 165 vlgg. Voor bijzonderheden zie genoemde werken.

[2]) Vgl. K. F. H. van Langen, Handl. voor de beoefening der Atjehsche taal, 1889, §§ 46 vlgg., waarbij J. S. A. van Dissel, Bijdr. Kon. Inst. 39 (1890), 508 vlg.; Indische Gids 11 (Juni 1889), 1060 vlgg. Voorts Hoesein Djajadiningrat, Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek (1934), I, p. XII, waar: „Het verleden deelwoord wordt gevormd...", alsof het vanzelf spreekt, dat het Atjehs een verleden deelwoord bezit, waarvan de charakteristika alleen reeds door het noemen van deze term duidelijk moeten zijn.

constateren. Men zou bij verder onderzoek naar de *ter*-vormen in de Indonesische talen, waartoe ik nu nòch over lust, nòch over voldoende materiaal beschik, uit een kritische studie van min of meer parallelle formaties in andere taalfamilies lering kunnen trekken. Enkele andere coïncidenties latende rusten, wijs ik er op, dat dan ook de syntaktische verbindingen die de vormen aangaan, de „rectie", de gebruiksomvang der vormen etc. vergelijkend bestudeerd zouden moeten worden.

Maart 1936.

NOTULEN

VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE
VERGADERINGEN VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE
TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE
VAN NEDERLANDSCH-INDIË

1937—1938

BESTUURSVERGADERING

VAN 18 SEPTEMBER 1937.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), R. A. Kern, H. T. Damsté, Prof. Dr. C. C. Berg, Dr. W. H. Rassers, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heer Mr. E. E. Menten (Penningmeester) was verhinderd. Er is een vacature.

De Voorzitter opent de vergadering en wenscht, namens het geheele Bestuur, den Secretaris geluk met de hem verleende Koninklijke onderscheiding. Dat die den Heer Stapel is verleend in qualiteit van Secretaris van het Instituut, heeft het Bestuur met groote voldoening vernomen.

De notulen van de Juni-vergadering worden vervolgens ongewijzigd goedgekeurd.

Overleden was het lid Ir. Ch. Palmer van den Broek. Bedankt hebben de leden S. J. Ottow, P. de Vries, Ir. Ch. G. Cramer en Ir. E. P. H. Joon.

Tot gewoon lid worden benoemd: Mevrouw A. den Hertog-Bartelink en de Heeren Ch. Damais, J. Eland en Ir. B. B. C. Felix; tot Student-lid de Heeren B. K. M. Hertog, H. C. Ferguson, R. Weygers, H. Campen, E. M. Uhlenbeck, A. Stolk, K. F. Venselaar, H. Hut, G. A. den Boer en J. Th. Drop.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de leden Dr. F. D. K. Bosch, P. Middelkoop, Mr. J. K. Onnen, Dr. E. C. Godee Molsbergen, Prof. Dr. J. van Kan, Adi Tjondro, Johan Koning, E. C. van der Ende, Dr. J. F. Stutterheim, Dr. L. de Vries, F. P. Thomassen, B. A. Bruins, N. O. L. Bethbeder, N. A. van

Wijk, Dr. E. A. Boerenbeker, Dr. C. Hooykaas, Mr. J. P. Graaf van Limburg Stirum, H. J. Vermeulen en Dr. H. K. J. Cowan.

Gelezen wordt een schrijven van den Minister van Koloniën, waarin Zijne Excellentie mededeelt wegens zijn optreden als hoofd van het Departement te moeten bedanken als Bestuurslid van het Instituut, voor welks werkzaamheid hij voortdurend belangstelling zal blijven koesteren.

Op voorstel van den Voorzitter wordt besloten den Heer Welter den dank van het Instituut te betuigen voor het aandeel, dat hij in de leiding heeft willen nemen.

Komt ter tafel een schrijven van den gouverneur van Atjeh, waarin inlichtingen worden gevraagd omtrent het door het Instituut uit te geven Atjehsche handschrift Hikajat Noen Parisi. Dit schrijven is bereids door den Secretaris beantwoord.

Volgt een schrijven van den Heer H. Costenoble te Del Carmen, Pampanga, Philippijnen, waarbij Z.E. een artikel voor de Bijdragen aanbiedt, getiteld: Die Lautwandlungen des Tagalog.

De Heeren Berg en Kern worden verzocht advies uit te brengen.

Op een binnengekomen aanvrage tot afstand van het auteursrecht van het werk van Dr. F. W. Stapel, Cornelis Janszoon Speelman, voor een uitgave in Duitschland, wordt besloten nadere inlichtingen in te winnen.

Komt in behandeling de kwestie van het drukken der Bijdragen, waarvoor tal van aanbiedingen zijn binnengekomen. Hoewel de nieuwe offerte van de firma Smits niet de laagste is, wordt besloten die aan te nemen, gezien o.a. het feit, dat die firma reeds circa 85 jaar de Bijdragen gedrukt heeft. Als conditie wordt evenwel gesteld, dat de Adatrechtbundels voor den zelfden prijs zullen worden gdrukt als nu voor de Bijdragen is vastgesteld.

Volgen de Mededeelingen van den Secretaris. Deze stelt allereerst voor de overtollige exemplaren der door Drs. Van Naerssen samengestelde Bibliographie over 1936 verkrijgbaar te stellen tegen f 1.50 en de Ethnographie van de Kleine-Soenda-eilanden in beeld, samengesteld uit de nagelaten papieren van Dr. Rouffaer, tegen f 1.—.

Conform besloten. In verband hiermede geeft Prof. Gonda nog eenige desiderata te kennen voor volgende bibliographieën, waarna besloten wordt de Heer van Naerssen de waardeering van het Bestuur te betuigen en hem een honorarium uit te keeren, berekend tegen f 12.50 per vel druks.

Verder wijst de Secretaris er op, dat een aantal leerlingen van Prof. De Josselin de Jong op verzoek van Z.H.G. toegang tot de Bibliotheek hebben verkregen zonder lid te zijn, en dat zij thans reeds circa 50 boeken in bruikleen hebben medegekregen. Besloten wordt zoodanige introducé's voortaan geen boeken meer mee naar huis te geven.

Het is den Secretaris gebleken, dat het Indisch Genootschap zijn contributie heeft teruggebracht tot f 5.— per jaar. Indien het Instituut nu voortging voor de leden van het I. G. bibliotheekkaarten à f 2.50 beschikbaar te stellen, zou op die wijze het Instituut ernstige concurrentie worden aangedaan. Hij stelt daarom voor, met ingang van 1 Mei a.s. geen bibliotheekkaarten meer beschikbaar te stellen. Conform besloten, waarbij de Voorzitter opmerkt, dat het I. G. klaarblijkelijk deze consequentie van zijn contributieverlaging heeft ingezien, daar in het nieuwe reglement van het Genootschap niet over de bibliotheekkaarten wordt gesproken.

De Secretaris wijst er nog op dat het I. G., zoowel in zijn convocaties als andere officieele stukken steeds spreekt van „den zetel van het I. G. Van Galenstraat 14, Den Haag." Dit is niet slechts onjuist, maar veroorzaakt het Instituut veel last, daar vrijwel alle poststukken, voor het I. G. bestemd, worden bezorgd bij het Instituut, welks personeel dan voor doorzending moet zorgen. Besloten wordt een en ander onder de aandacht van het Bestuur van het I. G. te brengen.

Op de benoeming van Dr. W. Aichele tot Buitenlandsch lid, in de vergadering van 19 Juni j.l. is verder niets vernomen. Besloten wordt bij Prof. Van Ronkel, op wiens voorstel de benoeming is geschied, te informeeren of hem hieromtrent iets naders bekend is.

Besloten wordt het verzoek van het Christelijk Persbureau tot gratis toezending van de Bijdragen van de hand te wijzen.

Van den drukker is vernomen dat het werk van wijlen Dr. Heinsius over de totstandkoming van de Nieuwe Staatsregeling van Nederl.-Indië, voltooid door Mr. W. W. Brouwer, zoo goed als gereed is en wellicht nog in October zal verschijnen. Deze mededeeling wekt veel voldoening. Daarentegen moest de drukker melden, dat van Dr.

v. d. Veen, den bewerker van het al zoo vele jaren loopende Sadan-Toradjaasch Woordenboek, al in maanden geen nieuwe kopie is ontvangen. Bij den aanvang van 1937 was men met het drukken gekomen tot aan de S; thans is die letter nog steeds niet voltooid. Besloten wordt Dr. van der Veen de ernstige ontstemming van het Bestuur hierover mede te deelen. Vóór het drukken in 1933 een aanvang nam, had de bewerker verzekerd, dat de geheele kopie gereed was, zoodat op een vlotten afdruk werd gerekend. Van den brief, die naar aanleiding hiervan aan Dr. v. d. Veen zal worden gericht, zal een afschrift aan het Nederlandsch Bijbelgenootschap gezonden worden.

Ontvangen is van den Heer H. van der Drift een manuscript over den oorsprong der bevolking van Zuid-Sumatra.

Den schenker is de dank van het Instituut betuigd.

Tot slot deelt de Secretaris mede dat sedert Juli j.l. een zoon van den assistent Van Oudenallen als volontair op het Bureau van het Instituut werkzaam is en zich als zoodanig reeds zeer nuttig heeft gemaakt.

Rondvraag.

Prof. Berg heeft met den adjunct-Secretaris Van Naerssen de mogelijkheid besproken van het samenstellen van een catalogus van in Nederland aanwezige Indische handschriften. In verband hiermede zegt Z. H. G. toe, een circulaire te zullen ontwerpen, die daartoe van het Instituut zou kunnen uitgaan.

Prof. Gonda maakt eenige opmerkingen over de zoo juist verschenen Bibliographie over 1936, waarin enkele in Indië uitgegeven werken ontbreken, o.a. een aantal publicaties van de Commissie voor Volkslectuur in Batavia. De Secretaris zal dit met den Heer Van Naerssen bespreken.

Verder biedt Prof. Gonda voor de Bijdragen aan een bladvulling en twee artikelen, respectievelijk getiteld Oud-Javaansch Wasita en Wilāsa, Het Maleische nomen en de numerus-kategorie, alsmede Taalbeoefening en taalbeschouwing (Historische en kritische opmerkingen over de beoefening van het Maleis en enkele verwante talen) I.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren Dr. J. H. Nyèssen, Ir. E. J. van Naerssen, J. W. J. Wellan, Dr. L. J. J. Caron, Mr. B. van Eyk, benevens van de Handelsvereeniging te Medan en de Middelbare Koloniale Landbouwschool te Deventer.

Manuscripten waren ontvangen van den Heer H. van der Drift

en uit de nalatenschap van den Heer Ir. Ch. Palmer van den Broek. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 16 OCTOBER 1937.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), R. A. Kern, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. W. H. Rassers en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Mr. E. E. Menten (Penningmeester), Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, H. T. Damsté en Prof. Dr. J. Gonda waren verhinderd. Er is één vacature.

Na opening van de vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen der bijeenkomst op 18 September, die na een kleine redactiewijziging worden goedgekeurd.

Voor het lidmaatschap hadden bedankt de Heeren A. L. V. L. van der Linden, J. H. Neumann en T. G. Woudstra.

Benoemd worden tot gewoon lid de Heeren J. Sleyferss, S. J. en J. D. de Roock; tot student-lid de Heeren N. Th. van der Veer, A. G. Hey, A. H. Bakker, W. H. Poldermans, C. B. Arriens, M. Quast, R. C. Böck, J. A. Hardemans, J. H. Spits, H. Snelleman, J. L. Makatita, A. H. van Zuylen, L. Schnepper, A. Bergmann, J. R. C. Gonggrijp, J. Hettinga, L. J. M. Coppes, H. M. Staverman, H. G. Werkman, J. J. V. Haak, D. Smeck, F. E. A. Batten, J. W. Zuyderhoudt, T. C. Thomson en V. C. Lemmens.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de leden E. Wong, Dr. G. W. Locher, Dr. C. H. Nooteboom en A. Dirks.

Opgemaakt wordt een drietal, dat aan de Algemeene Vergadering door het Bestuur zal worden aanbevolen ter voorziening in de vacature-Welter.

Bij dit punt wijst Dr. Stapel er op, dat met de vervulling van bedoelde vacature wellicht zou kunnen worden gewacht tot de gebruikelijke jaarvergadering in Maart a.s. Daardoor zou worden voorkomen dat thans een algemeene vergadering moet worden opgeroepen met als eenig agenda-punt: Verkiezing van een Bestuurslid. De meerderheid acht het aanbevelenswaardig niet tot Maart te wachten.

Gelezen wordt een schrijven van Prof. Dr. A. J. Wensinck, waarbij dank wordt uitgesproken voor de door het Instituuts-bestuur overgemaakte subsidie van f 150.— voor de uitgave van de Concordantie en Indices op de Mohammedaansche traditie-litteratuur. Kennisgeving.

De Directie der Drukkerij Smits dankt voor het aannemen harer offerte, en zegt voor denzelfden prijs van f 54.25 per blad ook de Adatrechtbundels te drukken.

Van het Internationaal Aardrijkskundig Congres, te houden in Juli 1938 te Amsterdam, is het verzoek ontvangen een afgevaardigde aan te wijzen. Prof. Krom stelt zich daarvoor beschikbaar.

Op het verzoek van de Hongaarsche Aardrijkskundige Vereeniging tot ruil van edita wordt besloten niet in te gaan, daar de Bulletins dier Vereeniging voor onze leden niet leesbaar zijn, als zijnde voor 90 procent in het Hongaarsch geschreven.

Van den Resident van Atjeh werd het aangename bericht ontvangen, dat bij het drukken van de Hikajat Noen Parisi het Gouvernement Atjeh en Onderhoorigheden 230 exemplaren zal afnemen en bovendien een subsidie van f 50.— zal verleenen.

Komt aan de orde het verslag der Commissie uit het Bestuur, aan welke was opgedragen middelen te beramen om tot een spoediger afdrukken der voor de Bijdragen aangenomen artikelen te komen.

De Secretaris deelt mede, dat bedoelde Commissie heeft vergaderd op Zaterdagmiddag 11 September j.l. Van de ampele besprekingen geeft hij het volgende résumé:

Reeds geruimen tijd bestaat er een ernstige achterstand in het publiceeren der voor de Bijdragen aangenomen artikelen. Op het oogenblik worden eenige verhandelingen gezet, die in den aanvang van 1934 zijn aangenomen; wanneer zij verschijnen, zullen ze ongeveer vier jaar oud zijn. Dit heeft verschillende bezwaren, waarvan zeker niet het minste is, dat schrijvers van waardevolle artikelen aarzelen ze ons aan te bieden, wetende dat zij eerst over jaren aan de beurt komen.

Voor dit euvel zijn twee oorzaken. Prima vloeit in de laatste jaren de kopie rijker dan voorheen, en secundo is het Instituut om financieele redenen genoodzaakt geweest den omvang van zijne Bijdragen te beperken. In 1935 werden maar 20 vel gedrukt, in 1936 eveneens, in 1937 zullen er 30 verschijnen en in '38 ook 30. Dit levert voor die vier jaar een tekort op van 60 vel, daar immers het reglement voorschrijft een gemiddelde van 40 vel per jaar. Wij ontvangen dus de laatste jaren meer kopie en hebben daartegenover minder plaatsruimte dan voorheen.

Naast de Bijdragen publiceert het Instituut als geregelde uitgave de Adatrechtbundels. Met uitzondering van 1935, toen er geen verscheen, is elk jaar minstens één bundel van maximaal 40 vel in het licht gegeven. Wenscht de Commissie voor het Adatrecht in zeker jaar nog een tweeden bundel te doen verschijnen, dan moet het Instituut volgens de bestaande overeenkomst, daarvan nog $^1/_3$ betalen.

Onder de huidige omstandigheden oordeelde de Commissie dit een wanverhouding. Het adatrecht, hoe belangrijk ook, is slechts een der takken van Indische wetenschap, op wier beoefening het Instituut zich toelegt, en de daarvoor bestede gelden mogen de verschijning der Bijdragen niet in gevaar brengen. Immers in de laatste moeten *alle* door ons beoefende wetenschappen een onderdak vinden, talen, archeologie, land- en volkenkunde (w.o. ook de Adat-wetenschap valt) en geschiedenis. Er zijn jaren geweest, waarin het Adatrecht over meer plaatsruimte beschikte, dan alle genoemde takken van wetenschap te zamen. De conclusie ligt voor de hand: tenzij het Instituut zoo ruim in zijn geldmiddelen komt te zitten, dat het publiceeren kan wat het wenschelijk acht, dient de verhouding tusschen Bijdragen en Adatrechtbundels te worden gewijzigd.

Een ander middel om in het tekort aan plaatsruimte voor de Bijdragen te voorzien, zou zijn het als afzonderlijke werken uitgeven van omvangrijke verhandelingen, die eigenlijk in de Bijdragen niet thuis hooren. Men maakt een periodiek, ook een wetenschappelijke, voor de lezers aantrekkelijk door korte artikelen, zooveel mogelijk van uiteenloopenden aard. Wij hebben eenige malen in de Bijdragen stukken moeten opnemen (Agastyaparwa, Speelman, Javaansche werkwoordsvormen, binnenkort De O.-I. Compagnie in Patani), die voor een tijdschriftartikel veel te lang zijn. Konden die als afzonderlijke werken verschijnen, dan zou er belangrijk meer plaatsruimte voor korte en actueele verhandelingen overblijven.

Na ampele bsprekingen meent de Commissie aan het Bestuur de volgende drie voorstellen te moeten voorleggen, die zij alle drie voor aanneming aanbeveelt.

1o. Wijziging van de overeenkomst met de Adatrechtstichting in dien zin, dat het Instituut jaarlijks de kosten van maximaal 20 vel voor een Adatrechtbundel draagt. Wenscht de Commissie voor het Adatrecht in een jaar twee bundels uit te geven, dan betaalt het Instituut van den tweeden bundel $^1/_3$, met een maximum van 13 vel druks. De hierdoor uitgespaarde 20 vel worden bij de Bijdragen gevoegd, die dus jaarlijks een maximumomvang zullen hebben van 60 vel. De redacteur van de Bijdragen zal, zoo mogelijk, om de twee maanden een aflevering van 20 vel doen verschijnen. Die 60 vel per jaar worden gesplitst in 2 deelen van 30 vel, waarvan eventueel een serie A taalkundig en archeologisch, een serie B niet-taalkundig zou kunnen zijn.

2o. Om den bestaanden achterstand te sneller in te loopen wordt, bij uitzondering, een bedrag van maximaal f 2500.— aan het kapitaal van het Instituut onttrokken, om daarvoor in 1938 een deel van 30 vel druks extra uit te geven

3o. Gesticht worde een Vast Fonds voor bijzondere Uitgaven naast de Bijdragen en de Adatrechtbundels. Eventueele batige saldi op de jaarrekeningen van het Instituut worden in het Vast Fonds gestort, waarvoor ook contribuanten zullen worden geworven. Het zoo verkregen kapitaal mag nimmer worden aangetast; slechts de rente mag worden besteed voor het doel van het Fonds.

De Voorzitter stelt voor over deze belangrijke voorstellen niet

aanstonds een beslissing te nemen, mede omdat slechts 7 Bestuursleden aanwezig zijn. Wel wil hij alvast gelegenheid geven tot het stellen van vragen of het geven van inlichtingen. Daarvan wordt door enkele aanwezigen gebruik gemaakt. De Heer Van Ossenbruggen meent, dat de eens gemaakte overeenkomst met de Commissie voor het Adatrecht niet eenzijdig ontbindbaar is, waartegenover de Secretaris de meening uitspreekt dat elk subsidie, waarbij niet speciaal is vastgelegd dat het ad infinitum geldt, steeds kan worden opgezegd of gewijzigd. Hierna worden de besprekingen tot de volgende vergadering uitgesteld.

De Secretaris deelt mede, dat de tijdelijke assistent Dr. J. W. Buch een vaste positie te Amsterdam kon krijgen, mits hij spoedig beschikbaar was. Het is gelukt een zeer geschikte vervangster voor hem te vinden in Mejuffr. Drs. M. de Blocq, werkzaam als volontaire bij de bibliotheek van het Vredespaleis. Onder nadere goedkeuring van het Bestuur heeft de Secretaris aan Dr. Buch eervol ontslag verleend en Mej. De Blocq tijdelijk in dienst genomen. Het Bestuur gaat hiermede accoord en dankt den Secretaris voor zijn bemoeiingen in deze.

Vervolgens vraagt de Secretaris de toestemming van het Bestuur om een aantal portretten en boekwerken van het Instituut in bruikleen af te staan aan de Leidsche Indologen-vereeniging voor een in December a.s. te houden Lustrum-tentoonstelling. Accoord.

Volgt de mededeeling dat de afgestudeerde Indoloog, Mr. B. van Eyk, van Juni af tot heden zich verdienstelijk heeft gemaakt voor het Instituut, door zich con amore te belasten met het ordenen van een groote menigte op de zolders van het Instituut liggende „dubbele" boeken, waarbij bleek dat een aantal dezer niet „dubbel" waren, maar in de bibliotheek niet voorkwamen. Mr. Van Eyck zal nu begin November naar Indië vertrekken. Hem zal vóór dien de dank van het Bestuur worden overgebracht door den Secretaris.

Deze deelt ten slotte nog mede, dat een nadere zending manuscripten en negatieven van foto's ten geschenke is ontvangen uit de nalatenschap van Ir. Palmer van den Broek.

Rondvraag.

De Heer Kern brengt, mede namens Prof. Berg, advies uit over het door den Heer H. Costenoble voor de Bijdragen aangeboden artikel: Die Lautwandlungen des Tagalog, en adviseert tot opname. Aldus wordt besloten.

Prof. Berg vestigt er de aandacht op, dat het Departement van O. K. en W. subsidies heeft gegeven voor publicaties op het gebied van entomologie en ethnografie, alsmede voor het Oudheidkundig Jaarboek. Mogelijk kan te zijner tijd ook een der Instituuts-uitgaven voor een dergelijk subsidie in aanmerking komen.

Ook wijst Z.H.G. er op, dat boekwerken naar het Buitenland gezonden kunnen worden tegen hetzelfde tarief, dat voor het Binnenland geldt. Velen weten dat niet, onder wie klaarblijkelijk ook de expediteur onzer Bijdragen.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren J. Kruyt, A. J. de Lorm en O. L. Helfrich, alsmede van het Molukken-Instituut en de Middelbare Koloniale Landbouwschool te Deventer. De Heer Tichelman stond een vijftal Bataksche manuscripten in bruikleen af. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BUITENGEWONE ALGEMEENE VERGADERING

OP ZATERDAG 20 NOVEMBER 1937, TEN 2 URE.

Aanwezig de Bestuursleden Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. W. H. Rassers, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. J. Gonda, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris), benevens de gewone leden Prof. Mr. F. D. Holleman en E. C. van der Ende.

De Voorzitter opent de vergadering met een woord van welkom tot de aanwezigen, en wijst er op, dat er slechts één punt op de agenda staat, namelijk de verkiezing van een lid van het Bestuur in de vacature-Welter. Overeenkomstig het reglement heeft het Bestuur een aanbeveling opgemaakt, bestaande uit de Heeren Prof.

Mr. J. van Kan, Prof. Mr. J. J. Schrieke en Prof. Mr. F. D. Holleman. De Voorzitter vraagt of iemand naar aanleiding van deze aanbeveling het woord verlangt.

Prof. Holleman vraagt, of het niet beter ware ditmaal iemand uit de wereld der financiën in het Bestuur op te nemen, wat de Voorzitter beantwoordt door te wijzen op onzen Penningmeester, die een vooraanstaande plaats in de bankierswereld inneemt.

Mr. Menten wijst er op, dat hij de penningen van het Instituut slechts *beheerd,* en dat Prof. Holleman daarnaast iemand zou wenschen, die *nieuwe* penningen *verzamelt.* Dit blijkt inderdaad de meening van Prof. Holleman te zijn, die enkele namen noemt. Mr. Menten zegt toe te willen trachten enkele Indisch georiënteerde bankiers bij elkaar te krijgen om iets te doen voor het Instituut.

Overgegaan wordt nu tot stemming, waarbij de Heeren Prof^{en} Berg en De Josseling de Jong als stembureau fungeeren. Met groote meerderheid blijkt Prof. Mr. J. van Kan te zijn gekozen, die zich bij voorbaat geneigd had verklaard een eventueele benoeming te aanvaarden.

Bij de rondvraag wijst de Heer Van der Ende er op, dat de nieuwe aanwinsten der bibliotheek niet steeds een volle maand voor de leden ter inzage staan in de leeszaal en hij zou hierin gaarne wijziging zien aangebracht. De Secretaris antwoordt, dat hij bereids opdracht heeft gegeven, hierin verbetering te brengen.

Prof. Holleman deelt mede, dat men aan de Universiteit te Stellenbosch belangstelling toont voor de Adatwetenschap, maar geen fondsen heeft om belangrijke werken op dit terrein aan te schaffen. Hij geeft het Bestuur in overweging Stellenbosch te helpen, b.v. door gratis toezending van de Adatrechtbundels en eventueel ook van die werken op dit gebied, waarvan het Instituut meer dan 2 exemplaren mocht bezitten.

De Voorzitter zegt behandeling van dit punt toe in een Bestuursvergadering.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 20 NOVEMBER 1937.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Prof. Dr. C. C. Berg. Prof. Dr. J. P. B. De Josselin de Jong, Dr. W. H. Rassers. Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. J. Gonda, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Voorzitter opent de vergadering, waarna de Secretaris de notulen leest der October-bijeenkomst. Op verzoek van Mr. van Ossenbruggen worden enkele veranderingen aangebracht.

Tot lid wordt benoemd de Uitgevers Maatschappij „Joost van den Vondel" te Amsterdam; tot Student-lid de Heeren F. J. C. Boeckel, G. van Leeuwen, D. P. Pandeya, M. P. C. Laban, J. R. Glaubitz, N. E. H. van Esveld, W. Daniels, A. W. Ridderhof, A. J. Hijmans, J. A. Boer, A. L. Nix, R. E. Velleman, N. P. Degens, W. J. A. Hendriks, W. G. F. Winia en A. M. H. Holland.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de leden Dr. D. A. Rinkes, L. J. Dijkstra, Adi Tjondro, H. Hut, J. D. W. de Haan, Prof. Dr. H. Kraemer en H. G. Werkman.

Gelezen wordt een schrijven van de redactie van het Bulletin of The Colonial Institute of Amsterdam, waarin voor de leden van ons Instituut, die zich op genoemd Bulletin wenschen te abonneeren, een reductie wordt aangeboden. Met belangstelling en instemming vernomen.

Heropend worden de besprekingen over de voorstellen der Commissie aangaande het spoediger afdrukken der voor de Bijdragen aangeboden artikelen.

Allereerst wijst de Secretaris er op, dat het ook door hem voorgestelde middel, om 20 vel van de adatrechtbundels over te brengen naar de Bijdragen, waardoor de laatste zonder verhooging van kosten meer plaatsruimte zouden krijgen, niet heelemaal juist is. Immers voor de Adatrechtbundels betaalt het Instituut geen honorarium en

expeditie, voor de Bijdragen wel. De totaalkosten zouden dus worden vermeerderd met circa f 650.

In verband hiermede stelt Prof. Gonda voor, het honorarium voor de Bijdragen te verminderen, speciaal voor lange artikelen. De Secretaris zou hiertoe slechts in het uiterste geval willen overgaan, welke opvatting door enkele andere leden gedeeld wordt.

De Penningmeester wil trachten van op Indisch terrein werkzame Maatschappijen en Banken een bedrag bijeen te krijgen, om den achterstand in te loopen door één of meer extra-deelen der Bijdragen te laten drukken, wat vrijwel algemeen instemming vindt. Slechts de Heer Kern twijfelt aan de mogelijkheid, in de huidige tijdsomstandigheden, en wil andere middelen overwegen. Z.Ed wijst op het belang van de Adatrechtbundels voor vele leden van het Instituut. Bovendien heeft de Adatrecht-commissie veel ander nuttig werk gedaan, dat op het terrein van het Instituut ligt, door het uitgeven van afzonderlijke werken en het verleenen van subsidies. Waar evenwel voor de Bijdragen noodzakelijk iets gedaan moet worden, stelt hij ten eerste voor, dat het Instituut jaarlijks de kosten op zich neemt van totaal 25 vel druks voor de Adatrechtbundels. De hierdoor verkregen bezuiniging kan het Instituut gebruiken voor andere uitgaven. Z.Ed. is echter tegen 60 vel Bijdragen per jaar en stelt nu ten tweede voor, den omvang daarvan te bepalen op 40 vel, met de bepaling, dat daarin opgenomen artikelen nooit meer mogen omvatten dan 200 bladzijden. De langere artikelen zou hij afzonderlijk willen uitgeven, desnoods in kleinere oplaag.

Prof. Gonda is het hier grootendeels mee eens. Z.H.G. zou zelfs den omvang van artikelen in de Bijdragen willen limiteeren tot 80 bladzijden.

Ook de Secretaris voelt veel voor het voorstel—Kern. Hij berekent dat bij beperking der Adatrechtbundels tot 25 vel en de Bijdragen tot 40 vel, circa f 2500 per jaar beschikbaar komt voor de afzonderlijke uitgave der omvangrijke artikelen.

De Voorzitter zou het voorstel-Kern willen amandeeren door het deel, dat het Instituut voor de Adatrechtbundels zal betalen, te bepalen op 30 vel; met het aldus geamendeerde voorstel-Kern zou ook de Heer Van Ossenbruggen zich kunnen vereenigen.

Prof. Gonda merkt nog op, dat bij de Commissie geen geringschatting van het belang der Adat-wetenschap heeft voorgezeten, maar dat het haar noodzakelijk voorkwam, de Bijdragen te helpen met een deel van de kosten der Adatrechtbundels. Voor het Adat-

recht bestaat altijd nog een afzonderlijke Commissie; voor talen en geschiedenis niet. De resultaten der wetenschappelijke beoefening van de Indische talen kunnen hier te lande slechts in de Bijdragen onderdak vinden.

De Voorzitter wijst op de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, die ook taalkundige werken uitgeeft.

De Heer Damsté meent dat het nieuwe, in casu de taalbeoefening, niet mag groeien ten koste van het oude, de Adatwetenschap, waarop Prof. Gonda riposteert, dat de taalbeoefening veel en veel ouder is dan de Adatwetenschap.

Prof. Berg stelt nog voor, zich niet te streng te houden aan 40 vel Verhandelingen, maar telkens naar omstandigheden te bepalen wat van de 60 vel in totaal zal worden opgenomen in de Bijdragen, wat in de afzonderlijke uitgave. De Voorzitter wil dit overlaten aan de prudentie van den Secretaris-Redacteur.

Het voorstel-Kern, zooals dat door den Voorzitter is geamendeerd, komt thans in stemming en wordt met algemeene stemmen aangenomen.

Vervolgens wordt besloten het door den Penningmeester, Mr. Menten geopperde plan om fondsen voor een of meer extra-deelen bijeen te zien krijgen, zoo mogelijk uit te voeren.

Wat ten slotte de stichting van een Vast Fonds betreft, dit wordt voorloopig uitgesteld.

Overgegaan wordt tot bespreking van de ontwerp-begrooting voor 1938. Het daarop voorkomende tekort van circa f 3000 kan worden opgevangen door het overschot der rekening-1937, veroorzaakt doordat eenige voor 1937 opgenomen uitgaven moesten worden uitgesteld tot 1938. Nadat Penningmeester en Secretaris een aantal toelichtingen hebben gegeven, wordt de begrooting voor 1938 voorloopig vastgesteld.

De Secretaris krijgt thans het woord en stelt allereerst voor, de Hihajat Noen Parisi *niet* afzonderlijk uit te geven. De offertes, van een aantal drukkers ontvangen, komen alle boven de f 1000. Het door het Gouvernement Atjeh toegezegde subsidie — aankoop van 230 exemplaren à f 1.50, plus een schenking van f 50 — komt op f 395. Zelfs als alle 500 exemplaren verkocht werden, wat praktisch ondenkbaar is, zouden de opbrengsten ver beneden de uitgaven blijven.

De vergadering gaat hiermede akkoord, waarna Prof. Berg opmerkt, dat het stuk dus nu behandeld dient te worden als de gewone

voor de Bijdragen aangeboden artikelen. De Heeren Damsté en Kern worden verzocht advies uit te brengen.

Vervolgens deelt de Secretaris mede, dat Mr. Brouwer nog steeds de registers op deel III en IV van het werk over de Staatsinrichting van Ned. Indië, niet heeft ingezonden. Als deze er waren, kon het werk voltooid worden. De Secretaris begint de hoop op te geven, dat het nog in 1937 zal verschijnen. De Heer Damsté zal de zaak met Mr. Brouwer bespreken.

Ook deel V van het Corpus Diplomaticum zal dit jaar niet gereedkomen; de schuld ligt niet bij den bewerker, maar de kopieën van de op het Landsarchief te Batavia berustende contracten laten op zich wachten.

De Secretaris deelt verder mede, dat de nieuwe ketel der centrale verwarming zeer voldoet, en meer warmte geeft bij belangrijk minder exploitatie-kosten dan de vorige ketel.

Ten slotte stelt hij voor den tijdelijk-assistent Van Oudenallen een gratificatie te geven van f 50 en den volontair Van Oudenallen junior een van f 25, waarmede het Bestuur akkoord gaat.

Rondvraag.

De Heer van Ossenbruggen biedt voor de Bijdragen een artikel aan van de hand van Pater Klerks, getiteld Keieesche huwelijks-adat. De Heeren Van Ossenbruggen en De Josselin de Jong zullen van advies dienen.

De Heer Damsté stelt voor, bij wijze van bezuiniging de notulen niet meer in de Bijdragen te doen drukken, waarmede de vergadering niet akkoord gaat. Wel wordt besloten een tweede voorstel van den Heer Damsté uit te voeren, om namelijk een volledige verzameling notulen van het begin af, bijeen te binden, wat bij het nazoeken van vroegere besluiten veel gemak zal geven.

De Heer Kern wijst er op, dat men in de Straits-Settlements doende is een onderzoek in te stellen naar de Orang Benoea, die een niet-Austro-Indonesische taal zouden spreken. Dit zou, naar sommigen meenen, ook het geval zijn met deelen der bevolking van Riouw en omstreken. Hij dringt aan op een onderzoek, zoo mogelijk in samenwerking met het Aardrijkskundig Genootschap .

Prof. de Josselin de Jong zou eerst willen weten, of die veronderstellingen op een behoorlijken grond berusten.

De Heer Kern zal nadere inlichtingen inwinnen bij Dr. Esser.

Prof. Berg vraagt nog, of het tweede voorstel der Commissie, om

een bedrag aan het kapitaal te onttrekken voor een extra-deel der Bijdragen, nu van de baan is. De Voorzitter antwoordt, dat eerst het resultaat van het voorstel-Menten dient te worden afgewacht.

Verder wijst Prof. Berg op de wenschelijkheid, om in het voor de Bijdragen aangenomen artikel van den Heer Costenoble eenige wijzigingen in de spelling aan te brengen, met name ue te vervangen door ii. De Secretaris zal daarvoor zorgen.

Prof. Gonda zou nu meteen het voorstel van Prof. Holleman, in de Algemeene Vergadering gedaan, in behandeling willen zien gebracht. Dit geschiedt, en de vergadering besluit, aan de Universiteit te Stellenbosch een volledige serie Adatrechtbundels gratis aan te bieden.

Ten slotte biedt Prof. Gonda een tweetal artikelen aan voor de Bijdragen, respectievelijk getiteld: Een 17de eeuwsche stem over het Maleis, en: William Marsden als beoefenaar der Taalwetenschap.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: J. M. L. Maduro, Dr. D. J. H. Nyèssen, Dr. Somer, Dr. F. W. Stapel, G. L. Tichelman, Dr. J. V. de Bruyn en Dr. F. M. Schnitger.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 18 DECEMBER 1937.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. W. H. Rassers, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. J. Gonda, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

Prof. Mr. J. van Kan had bericht van verhindering gezonden.

Na opening van de vergadering door den Voorzitter leest de Secretaris de notulen van de Algemeene Vergadering op 20 No-

vember. Deze worden ongewijzigd goedgekeurd, evenals die van de Bestuursvergadering op denzelfden datum.

Tot lid wordt benoemd de Heer C. A. Crayé.
Voor het lidmaatschap bedankten de Heeren M. A. van Nieukerken en F. C. Thomson (Student-lid).
Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de leden L. W. C. de Bruyn, Dr. J. F. Stutterheim en J. D. W. de Haan.

De Begrooting voor 1938, zooals die gewijzigd is na de besprekingen in de November-vergadering, wordt thans vastgesteld. Het geraamde tekort van f 2350,25 wordt verwacht geheel te zullen worden opgeheven door het overschot van den dienst 1937, welk overschot trouwens een gevolg is van het overbrengen van eenige voor 1937 bestemde uitgaven naar 1938.

Gelezen worden twee brieven van Prof. Mr. J. van Kan, die bij schrijven van 23 November verklaart met het meeste genoegen zijn benoeming tot Bestuurslid van het Kon. Instituut te aanvaarden, onder dank voor het in hem gestelde vertrouwen, en bij schrijven van 17 December moet mededeelen, de vergadering van den 18den dier maand niet te kunnen bijwonen, wegens een lang te voren gemaakte afspraak.

Aan de orde komt een schrijven van Dr. H. van der Veen uit Rante Pao, waarin Z.Z.G. uiteenzet, hoe het komt dat de afwerking van het doór hem samen te stellen Sadan-Toradjaasch Woordenboek ernstige vertraging heeft ondervonden, en tevens de verwachting uitspreekt, dat de kopie over circa 5 maanden geheel gereed zal zijn. Voor kennisgeving aangenomen.

Ingekomen is een schrijven van de Deutsche Kolonial-Bibliothek te Berlijn, waarbij de aandacht van het Instituuts-Bestuur wordt gevestigd op een in Duitschland te koop zijnd manuscript over de Minahassa, met een omschrijving van den inhoud. Na advies te hebben ingewonnen van Dr. Alb. C. Kruyt heeft de Secretaris bereids geantwoord, dat het bedoelde manuscript voor ons niets nieuws bevat. Accoord.

Volgt een schrijven van Dr. D. J. H. Nyèssen te Ankaratra (Madagascar), waarbij deze geleerde een aantal gedrukten aanbiedt,

betrekking hebbende op land en volk van genoemd eiland en de relatie Madagascar-Noesantara, en tevens meer gegevens toezegt. Aan Dr. Nyèssen zal de dank van het Bestuur worden overgebracht.

De Secretaris vraagt de meening der vergadering in zake de oplaag der Verhandelingen. Hij stelt daarbij voor, die niet aan alle leden en instellingen, die met ons in ruilverkeer staan, toe te zenden, maar slechts aan diegene, die er belangstelling voor hebben. Daartoe zou in de Bijdragen een mededeeling worden opgenomen, telkens als een Verhandeling gereed is. De Vergadering gaat hiermede accoord en bepaalt, in verband hiermede, de oplaag op 450 exemplaren.

Vervolgens deelt de Secretaris mede, dat de zending Adatrechtbundels voor Stellenbosch door vriendelijke tusschenkomst van het Algemeen Nederlandsch Verbond, afdeeling Boekverspreiding, gratis verzonden is.

Van de op de zolders liggende voorraad „dubbele" boeken is een partij uitgezocht, waarvan in onze Boekerij een of twee exemplaren voorhanden waren, en hierop is aan eenige antiquariaten verzocht een bod te doen. De partij is daarop gegund aan den hoogsten bieder, de firma Brill te Leiden, voor f 500.

Ten slotte vestigt de Secretaris de aandacht der Bestuursleden op de in de Leeszaal aangebrachte electrische klok.

Rondvraag.

Prof. Berg deelt mede, dat hij een bespreking heeft gehad met Dr. K. A. H. Hidding, Voorzitter der Commissie voor Volkslectuur te Batavia, momenteel met verlof in Nederland. Genoemde Commissie zal binnenkort uitgeven een werk over de Javaansche Volksspelen, van de hand van Dr. Pigeaud, waarvan de handelsprijs f 15 zijn zal. Indien het Instituuts-bestuur er onder zijn leden 100 zou kunnen plaatsen, zou daarop een zoodanige reductie kunnen worden gegeven, dat de prijs voor die exemplaren op f 5 zou kunnen komen.

Hoewel dit aanbod ten zeerste waardeerende, ziet het Bestuur geen kans onder zijn leden 100 exemplaren te plaatsen, en kan het dus niet op deze aanbieding ingaan.

Prof. De Josselin de Jong wordt op zijn verzoek dilligent verklaard ten aanzien van het uit te brengen advies over de Verhandeling van Pater Klerks.

De Voorzitter legt een voor de Bijdragen aangeboden artikel over van de hand van den Heer P. Middelkoop te Timor-Koepang, getiteld: „De positie van den meo in de Timoreesche samenleving".

De Heeren Dr. Rassers en Prof. de Josselin de Jong verklaren zich bereid advies uit te brengen.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren: Dr. P. J. van Leeuwen, Prof. Dr. H. Kraemer, Dr. D. J. H. Nyèssen en Dr. W. N. Myers. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 29 JANUARI 1938.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. W. H. Rassers, Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, Prof. Dr. J. Gonda en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. C. C. Berg, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent deze eerste vergadering in 1938 met het uitspreken van de beste wenschen voor de leden en hunne gezinnen.

Vervolgens wijdt hij woorden van dank aan de nagedachtenis van Mr. G. Vissering, die, naast tal van andere hooge en belangrijke functies, ook een aantal jaren het Bestuurslidmaatschap van het Kon. Instituut heeft vervuld en daarbij belangrijke diensten aan het Instituut bewezen heeft.

Ten slotte richt de Voorzitter een hartelijk woord van welkom tot Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, die voor het eerst in ons Bestuur zitting heeft genomen.

De Secretaris leest de notulen der Decembervergadering, die na een kleine wijziging worden goedgekeurd.

Als lid hebben bedankt de Heeren Dr. J. Rueb, N. A. Taylor Kraay, Th. H. Loze, J. W. Wesseldijk, F. E. A. Batten en H. M. Staverman.

Tot lid worden benoemd de Heeren S. Koperberg, Dr. D. J. H. Nyèssen alsmede het Museum voor het Onderwijs in Den Haag; tot student-lid de Heeren R. A. H. Bergman, A. A. Fokker, C. A. O. van Nieuwenhuizen en M. Lawalata.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren

J. P. de Veer, A. van der Wal, O. A. ten Cate, Dr. J. Ph. Duyvendak, Mr. H. J. Bool, Mr. P. G. Bijdendijk en Dr. P. van Stein Callenfels.

Ontvangen is een artikel voor de Bijdragen van de hand der Heeren Dr. W. K. H. Feuilleteau de Bruyn en G. L. Tichelman, getiteld: Iets over Bataksche tooverteekens. De Heeren Damsté en Dr. Rassers zullen van advies dienen.

Komt in behandeling een schrijven van het Third International Congres for Phonetic Sciences, te houden te Gent in Juli 1938, met verzoek aan het Instituutsbestuur, om een afgevaardigde daarheen te zenden. Er bestaat eenige kans, dat Prof. Gonda genoemd congres zal bezoeken, in welk geval Z.H.G. het Instituut zal vertegenwoordigen.

Overgegaan wordt tot bespreking van te stellen candidaten voor vervulling der in Maart a.s. ontstaande vacatures in het Bestuur. Aan enkele heeren zal worden gevraagd, of zij een eventueele benoeming zullen aannemen.

De Secretaris brengt ter tafel een exemplaar van het in de laatste week van het oude jaar gereed gekomen derde Supplement op den catalogus van de Koloniale Bibliotheek.

Hij stelt voor den prijs te bepalen op f 3.50, waarmede het Bestuur accoord gaat. De Voorzitter dankt den Secretaris voor zijn bemoeiïngen bij het samenstellen van dit werk.

Ook is, op den laatsten dag van 1937, eindelijk het werk over de Staatsinrichting van Ned.-Indië van 1925 gereed gekomen, van de hand van wijlen Dr. A. J. R. Heinsius en Mr. W. W. Brouwer. De Secretaris stelt voor Mr. Brouwer den dank van het Bestuur te brengen voor de voltooiïng van dit werk, en Prof. Mr. Ph. Kleintjes voor het gehouden toezicht. Accoord. Daar de geheele oplage bestemd is voor het Departement van Koloniën, behoeft geen prijs te worden vastgesteld.

Vervolgens legt de Secretaris eenige ontwerpen over voor een vignet voor de Verhandelingen van het Instituut, vervaardigd door ons lid Th. van Erp. Het Bestuur bepaalt zijn keuze op een çankhamotief en verzoekt den Secretaris zijn dank aan den Heer Van Erp over te brengen.

De Secretaris adviseert, aan het nieuw gestichte Museo Missionario Ethnologico te Rome ruil van edita voor te stellen, waarmede het Bestuur zich vereenigt.

Ten slotte legt de Secretaris over een artikel van den Heer Van Naerssen, getiteld: Twee koperen oorkonden uit het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden. De Heeren Prof^{rn} Krom en Berg zullen van advies dienen.

Rondvraag.

Prof. Krom adviseert, alvorens tot het nemen van een abonnement op The New Indian Antiquary over te gaan, allereerst een proef-exemplaar aan te vragen. Accoord.

De Heer Mr. van Ossenbruggen deelt mede, ook uit naam van Prof. De Josselin de Jong, dat zij het hun ter adviseering in handen gestelde artikel van Pater Klerks, De Kei-eesche Huwelijksadat, ter omwerking hebben gegeven aan Pater Geurtjens.

De Heer Kern brengt allereerst ter sprake den lang gewenschten catalogus van Boegineesche handschriften in Europa. Nu dit werk te omvangrijk is gebleken voor onze Bijdragen, is getracht het elders uitgegeven te krijgen. Het Legatum Warnerianum is bereid daartoe over te gaan, mits naast het Departement van Koloniën, ook andere inrichtingen geldelijken steun verleenen willen. De Heer Kern stelt voor dat het Instituut, hetwelk nu van de verplichting tot uitgave ontheven wordt, een subsidie van f 500 beschikbaar zal stellen, eventueel te verdeelen over twee jaar. De Voorzitter voelt veel voor dit denkbeeld, maar wil eerst advies van den thans niet aanwezigen Penningmeester vragen, waarmede de vergadering accoord gaat.

Verder brengt de Heer Kern nog eens ter sprake het onderzoek naar de op en om Sumatra wonende primitieve stammen. In verband met bestaande plannen is inmenging van het Instituut voorloopig niet noodig.

Mede namens den Heer Damsté verzoekt de Heer Kern dilligent te worden verklaard ten aanzien van een uit te brengen advies over de voor de Bijdragen aangeboden Hikajat Noen Parisi.

Ten slotte biedt de Heer Kern een artikeltje aan voor de Bijdragen, getiteld: „De Soendaneesche ö-klank".

Prof. Van Kan dankt voor de vriendelijke woorden, door den Voorzitter tot hem gericht, en het vertrouwen, dat de vergadering in hem heeft gesteld.

Boekgeschenken waren binnengekomen van den Bibliothecaris van het Vredespaleis en den Heer Vilhelm Sloman te Kopenhagen, alsmede van de Uitgeverij J. B. Wolters, de Uitgeverij G. C. T. van Dorp en Co. en van de Leidsche Indologen-vereeniging.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 19 FEBRUARI 1938.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. W. H. Rassers, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Dr. J. Gonda, Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heer Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan had bericht van verhindering gezonden wegens verblijf buitenslands.

De Voorzitter opent de vergadering, waarna de Secretaris op zijn verzoek de notulen der Januari-vergadering leest; deze worden onveranderd goedgekeurd.

Als lid heeft bedankt tegen ultimo 1938 Prof. Dr. J. Huizinga.

Tot lid worden benoemd de Heeren Ir. J. van Mook, Ir. E. A. Voorneman, Mr. J. Luyten en S. Terwey; tot student-lid de Heer A. W. Winkelaar.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren Mr. J. A. Jonkman, C. K. Jonasse, Dr. G. J. Held, M. Hamerster, Dr. J. F. E. Einaar en J. Kersten.

In behandeling komt de Rekening en Verantwoording van den Penningmeester over 1937. Deze legt over een aantal Balansen, be-

nevens eenige exemplaren van de Rekening en Verantwoording, met toelichting. Voor zoover noodig geeft de Penningmeester ook nog mondelinge toelichtingen, waaruit blijkt, dat er in wezen een batig saldo is van f 3.090,21, voor een groot deel veroorzaakt, doordat eenige voor 1937 bestemde uitgaven niet gereed kwamen, voor een ander deel door eenige meevallers in de kapitaalopbrengst. Het grootste gedeelte van dit saldo zal noodig zijn om het tekort op de begrooting van 1938 te dekken.

Nadat de Penningmeester nog enkele vragen heeft beantwoord, wordt de R. en V. voorloopig goedgekeurd, waarbij de Voorzitter den Penningmeester dank zegt voor het nauwkeurig en voorzichtig beheer van 's Instituuts gelden. De Penningmeester verklaart dien dank te zullen overbrengen aan den adjunct-Penningmeester, den Heer Muller, die op keurige wijze de financieele administratie voert.

In aansluiting bij het voorgaande punt gaat de vergadering thans over tot de benoeming eener Commissie uit de leden, tot het nazien der Rekening en Verantwoording van den Penningmeester. Gekozen worden daartoe de Heeren J. M. van Gils en Dr. E. C. Godee Molsbergen.

Vervolgens leest de Secretaris het Ontwerp-jaarverslag, dat ongewijzigd wordt goedgekeurd, met dank voor de redactie..

Overgegaan wordt tot het opmaken van drietallen, aanbevolen door het Bestuur ter voorziening in de a.s. Bestuursvacatures. Hierbij deelt de Secretaris mede van enkele Heeren bericht te hebben ontvangen, dat zij een eventueele benoeming aanvaarden zullen.

Gelezen worden twee brieven, respectievelijk van Mr. W. W. Brouwer en Prof. Mr. Ph. Kleintjes, die beiden bedanken voor de hun door het Instituut toegezonden exemplaren van het werk van Heinsius en Brouwer over de Ind. Staatsregeling van 1925.

Op het verzoek van de redactie van de „Quarterly Journal, the Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute" te Poona, tot ruil van edita, wordt gunstig beschikt.

Aan de orde komt een schrijven van Dr. Paul Dienstag te Amsterdam, met verzoek om te zijnen voordeele afstand te willen doen van de auteursrechten op het 6de deel der door Prof. Colenbrander

voor het Instituut bewerkte Coen-uitgave, namelijk Coen's Levensbeschrijving, zulks voor een Duitsche vertaling.

Besloten wordt dit verzoek van de hand te wijzen.

Op het verzoek van het Hoofdbestuur van het Algemeen Nederlandsch Verbond, om in ruil voor het Maandblad Neerlandia de uitgaven van het Instituut te mogen ontvangen, zal geantwoord worden, dat de oplage onzer Bijdragen tot groote zuinigheid dwingt, en dat de inhoud daarvan vermoedelijk voor de leden van het A.V.V. van weinig belang zal zijn.

Naar aanleiding van de geregelde ontvangst van boekwerken met verzoek om daarover een beoordeeling in de Bijdragen op te nemen, brengt de Secretaris-Redacteur nog eens de kwestie van het al of niet opnemen van recensies ter sprake. Na ampele bespreking wordt besloten geen boekbeoordeelingen op te nemen.

Verder deelt de Secretaris mede, dat het Instituut in het bezit is van een collectie praehistorische kralen uit den Archipel, benevens van een verzameling oude Chineesche munten met beschrijving, welke verzamelingen bij ons niet tot hun recht komen. De Heer Lamster, wd. directeur van de afdeeling Land- en Volkenkunde van het Koloniaal Instituut te Amsterdam, zou gaarne de kralen voor het Amsterdamsch Museum ontvangen. Er ontspint zich een debat, waaruit blijkt dat men de genoemde curiosa inderdaad bij ons Instituut niet op hun plaats acht; de meerderheid evenwel wenscht beide collecties af te staan aan het Rijks-Museum voor Volkenkunde te Leiden. Aldus wordt besloten.

Rondvraag.

De Voorzitter adviseert, mede namens Prof. Berg, tot opname van het voor de Bijdragen aangeboden artikel van den Heer Van Naerssen, getiteld: Twee koperen platen in het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden.

Verder deelt de Voorzitter mede, een schrijven te hebben ontvangen van Mevr. Semmelink-Simon, die adhaesie verzoekt bij haar actie om in de bioscoop-programma's wederom een Indisch journaal op te nemen.

Het Bestuur betuigt daarmede zijn instemming.

Naar aanleiding van het om advies in handen van de Heeren Kern en Damsté gestelde werk, Hikajat Noen Parisi, stelt eerstgenoemde

voor te informeeren, of het Atjeh-Instituut wellicht bereid is de uitgave van dit werk te subsidieeren. Conform besloten.

Op het reeds in de vorige vergadering ter sprake gebrachte voorstel van den Heer Kern om de uitgave van een catalogus van Boegineesche handschriften te steunen, stelt het Bestuur f 500 ter beschikking.

Prof. Berg brengt ter sprake de gewenschte heruitgave van de Babad Tanah Djawi, in Latijnsche letters, met vertaling en lijst van eigennamen naar den klapper van Brandes. De Heer Olthoff heeft, onder toezicht van Prof. Berg, al het voorbereidende werk reeds gedaan, en aan hem zou de uitgave kunnen worden toevertrouwd. Besloten wordt deze zaak in de volgende vergadering opnieuw ter tafel te brengen.

Boekgeschenken waren binnengekomen van den Burgemeester van Batavia, het Museum van het Onderwijs te 's-Gravenhage, van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden, alsmede van de Heeren Dr. A. J. Bernet Kempers, Dr. Alb. C. Kruyt en G. L. Tichelman. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

ALGEMEENE VERGADERING

VAN 19 MAART 1938.

Als de Voorzitter om 2 uur de vergadering opent met een woord van welkom tot de leden, zijn aanwezig de Bestuursleden Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), H. T. Damsté, R. A. Kern, Prof. Dr. C. C. Berg, Dr. W. H. Rassers, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, Prof. Dr. J. Gonda, en Dr. F. W. Stapel (Secretaris), benevens de gewone leden Prof. Mr. F. D. Holleman, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Dr. Alb. C. Kruyt en Drs. F. H. van Naerssen.

Op verzoek van den Voorzitter leest de Secretaris het jaarverslag over 1937, dat geen aanleiding geeft tot op- of aanmerkingen, en wordt goedgekeurd.

Aan de orde komt het verslag der Commissie, belast met het nazien van de Rekening en Verantwoording van den Penningmeester over 1937. De Secretaris deelt mede, dat beide de leden der Commissie verhinderd zijn ter vergadering te verschijnen. Zij hebben hem verzocht uit hun naam mede te deelen, dat zij op Zaterdag 5 Maart zich hebben overtuigd, dat het te boek staand effectenbezit van het Instituut inderdaad aanwezig was. Verder hebben zij een aantal steekproeven genomen uit de in de Rekening en Verantwoording voorkomende posten, en die alle in orde bevonden. Daarop hebben zij de R. en V. met hunne handteekeningen gefiatteerd, en tot de Algemeene Vergadering het verzoek gericht, den Penningmeester acquit en décharge te verleenen voor zijn beheer over 1937.

De Voorzitter brengt dit verzoek in de vergadering, die met algemeene stemmen zich daarmede accoord verklaart.

Vervolgens spreekt de Voorzitter, onder instemming der vergadering, woorden van dank uit voor den Penningmeester en de Commissie van Verificatie.

Volgt punt 3, verkiezing van een viertal Bestuursleden, daar, behalve de drie aftredende functionarissen, ook Prof. Berg ontslag verzocht heeft wegens zijn a.s. vertrek naar Nederlandsch-Indië. De Heeren Dr. Rassers en Prof. de Josselin de Jong fungeeren als stembureau. Gekozen blijken te zijn:

in de vacature-Mr. van Ossenbruggen de Heer Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel,

in de vacature-H. T. Damsté de Heer Dr. Alb. C. Kruyt,

in de vacature-Mr. Menten de Heer Mr. E. E. Menten,

in de vacature-Prof. Berg de Heer Prof. Mr. F. D. Holleman.

Alle benoemden hebben zich bij voorbaat bereid verklaard, een benoeming te aanvaarden.

De Voorzitter dankt de afgetreden Bestuursleden voor hetgeen zij in het belang van het Instituut hebben gedaan, en spreekt de verwachting uit, dat het Bestuur hen te zijner tijd weer in zijn midden zal terugzien. Ten aanzien van Prof. Berg spreekt de Voorzitter de hoop uit, dat de verwachtingen, gekoesterd van zijn a.s. verblijf in Nederlandsch-Indië, niet zullen worden beschaamd.

Bij de Rondvraag dankt de Heer Damsté voor den prettigen tijd, dien hij te midden van het Bestuur heeft doorgebracht en waaraan hij aangename herinneringen zal bewaren.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

JAARVERSLAG OVER 1937.

Bestuur.

In de jaarvergadering van Maart 1937 waren de Heeren Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Voorzitter), Dr. Alb. C. Kruyt en Dr. F. W. Stapel (Secretaris) aan de beurt van aftreding. In hun plaats werden gekozen of herkozen de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong en Dr. F. W. Stapel.

Tusschentijds was afgetreden Prof. Mr. H. A. Idema, in wiens plaats de Algemeene Vergadering den Heer R. A. Kern verkoos.

In September zag de Heer Ch. J. I. M. Welter zich genoodzaakt, wegens zijne benoeming tot Minister van Koloniën, ontslag te nemen als Bestuurslid van het Instituut. In plaats van Zijne Excellentie verkoos de Buitengewone Algemeene Vergadering van 20 November den Heer Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan.

Op den 31sten Augustus werd 's Instituuts Secretaris door H. M. de Koningin benoemd tot Officier in de Orde van Oranje-Nassau.

Aan het einde van 1937 bestond het Bestuur uit de Heeren: Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Mr. F. D. E. van Ossenbruggen (Ondervoorzitter), Mr. E. E. Menten (Penningmeester), Dr. F. W. Stapel (Secretaris), H. T. Damsté, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Dr. J. Gonda, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Dr. W. H. Rassers, R. A. Kern, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong en Prof. Mr. J. van Kan.

Aan de beurt van aftreding zijn thans de Heeren Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, H. T. Damsté en Mr. E. E. Menten, van wie de laatste herkiesbaar is.

Personeel.

Met ingang van 1 October kreeg de tijdelijke assistent, Dr. W. J.

M. Buch, op zijn verzoek eervol ontslag wegens een definitieve benoeming elders. In zijn plaats trad Mej. Dra. M. de Block, volontaire aan de Bibliotheek van het Vredespaleis, als tijdelijk assistente in 's Instituuts dienst.

Van 1 Juni tot ultimo December was de jongeling L. van Oudenallen, abituriënt van een Handelsschool, als volontair op het Bureau van het Instituut werkzaam.

De Adjunct-Secretaris, Drs. F. H. van Naerssen, bleef zijn verantwoordelijke taak met toewijding vervullen.

De tijdelijke assistent van de Leeszaal, J. J. van Oudenallen, tevens huisbewaarder, vervulde zijn taak tot tevredenheid van het Bestuur.

Leden.

Op 1 Januari 1938 telde het Instituut

1 Beschermvrouwe: Hare Majesteit de Koningin
2 Eereleden (2) [1]
18 Buitenlandsche leden (17)
31 Leden-donateurs (32)
348 Gewone leden of contribueerende Instellingen (292)
171 Instellingen met welke, o.a. door ruil van edita, betrekkingen werden onderhouden

Wij verloren dus in 1937 een donateur, waartegenover het aantal Buitenlandsche Leden toenam met 1 en het aantal Gewone Leden met niet minder dan 56, een aanwinst als nimmer te voren in een jaar verkregen werd. Voor een belangrijk deel is dit te danken aan de faciliteiten, welke het Instituut aan Student-leden biedt; voor een deel ook aan een intensieve propaganda door het Secretariaat.

Met groote waardeering moge er op worden gewezen, dat de Bataafsche Petroleum Maatschappij bij voortduring het Instituut krachtig bleef steunen. Over 1937 stelde zij wederom een bedrag van f 250 te onzer beschikking, terwijl ook voor 1938 een gelijk bedrag in uitzicht is gesteld.

Werkzaamheden.

De reeks Bijdragen werd in het afgeloopen jaar voortgezet met deel 95, bestaande uit 3 afleveringen. Verder zagen het licht: Ethno-

[1]) De cijfers tusschen haakjes geven de getallen op 1 Januari 1937 aan.

graphie van de Kleine Soenda-eilanden in beeld, uit de nagelaten papieren van Dr. G. P. Rouffaer; Literatuuroverzicht van de Taal-, Land- en Volkenkunde en de Geschiedenis van Ned.-Indië, deel I, door F. H. van Naerssen; Adatrechtbundel no. 39 (gemengd); 3de Supplement op den gedrukten catalogus van de Koloniale Bibliotheek; Handelingen over de Grondwetsherziening van 1922 en de Wet op de Indische Staatsregeling van 1925, door Dr. A. J. R. Heinsius en Mr. W. W. Brouwer; een nieuwe Ledenlijst en, als overdruk uit de Bijdragen, het werk van Prof. Dr. C. C. Berg: Bijdrage tot de kennis der Javaansche Werkwoordsvormen.

De alphabetische kaartcatalogus kwam gereed en bewees reeds voor vele bezoekers van groot nut te zijn.

Uitgaven in Voorbereiding.

Het al vele jaren in bewerking zijnde Sadan-Toradjaasch Woordenboek van Dr. H. van der Veen zal vrij zeker dit jaar gereedkomen. Als deel 96 der Bijdragen kan nog in de eerste helft van 1938 het 5de deel van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum worden tegemoet gezien. Verder zijn in voorbereiding: Adatrechtbundel no. 40 (Registerdeel); het tweede deel van het Literatuuroverzicht; deel 97 van de Bijdragen; en ten slotte, als deel I van de door het Instituut uit te geven Verhandelingen: De Factorij der Oostindische Compagnie te Patani, door Dr. H. Terpstra.

Bibliotheek.

Ook in het afgeloopen jaar hebben velen de Boekerij met schenkingen verrijkt, terwijl voor onderhoud en aankoop een bedrag van f 1750 kon worden beschikbaar gesteld.

Het lid, de Heer Mr. B. van Eyk, heeft zich zeer verdienstelijk gemaakt door geheel con amore een groote hoeveelheid dubbele boeken, in den loop van 80 jaren opgezameld, te ordenen. Een deel daarvan werd alsnog in de Bibliotheek opgenomen; de rest aan een antiquariaat verkocht. Zoowel door deze opruiming als door het doen aanmaken van nieuwe kasten uit op de zolders liggend materiaal, is voor geruimen tijd voorzien in het dreigend tekort aan plaatsruimte.

Gebouw, boekerij en meubilair bevinden zich in een bevredigenden staat; de leeszaal kreeg een electrische klok en de tuin werd opnieuw aangelegd. Een nieuwe ketel voor de centrale verwarming bleek aan

de hooggestelde verwachtingen: meer warmte voor minder kosten, inderdaad te voldoen.

Financiën.

De geldmiddelen blijven nog steeds een voorzichtig beleid eischen, vooral ook doordat de Doode-hand-belasting als een zwaren druk op het Instituut bleef rusten. Doordat eenige voor 1937 bestemde uitgaven (Sadan-Toradjaasch Woordenboek en het Corpus Diplomaticum V) niet gereedkwamen, leverde de dienst van 1937 een overschot op, dat waarschijnlijk voldoende zal zijn om het voor 1938 geraamde tekort van f 2.350,25 te dekken.

BESTUURSVERGADERING

van 19 Maart 1938.

Aanwezig de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, R. A. Kern, Dr. Alb. C. Kruyt, Dr. W. H. Rassers, Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman en Dr. F. W. Stapel.

Als oudste Bestuurslid in jaren neemt Dr. Alb. C. Kruyt het presidium waar. Hij opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen te lezen. Deze worden ongewijzigd goedgekeurd.

Als lid heeft bedankt de Heer V. C. Lemmens.

Tot lid worden benoemd de Heeren Dr. S. Hofstra, H. C. van Bergen, P. J. Klein, C. J. Hakman en J. L. Hamel, de laatste twee als student-lid.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren M. S. Moewalladi en Mr. C. Bertling.

Overgegaan wordt tot verkiezing van het Dagelijksch Bestuur. De uitslag is, dat met algemeene of op één na algemeene stemmen gekozen worden:

tot Voorzitter, Prof. Dr. N. J. Krom,
tot Ondervoorzitter, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel,
tot Penningmeester, Mr. E. E. Menten,
tot Secretaris, Dr. F. W. Stapel.

Alle gekozenen aanvaarden hunne functies.

Prof. Krom neemt den voorzittershamer ter hand en dankt voor het opnieuw in hem gestelde vertrouwen. Na Dr. Kruyt voor de waarneming te hebben bedankt, heet hij de nieuw-gekozen Bestuursleden welkom, in het bijzonder Prof. Mr. Holleman, die voor het eerst zijn intrede in het Bestuurscollege doet.

Vervolgens stelt hij voor het oud-Bestuurslid, Prof. Berg, tot de vergadering toe te laten om hem in de gelegenheid te stellen enkele voorstellen toe te lichten.

Prof. Berg deelt allereerst mede, dat hij van plan is in Indië, werwaarts hij over enkele maanden hoopt te vertrekken, studies te maken van de verschillende Javaansche dialecten. De daarvoor benoodigde technische hulpmiddelen, een film-gramofoon en wat daarbij behoort, zullen, met de exploitatiekosten, circa f 5000 vorderen. Tot de Rockefeller-foundation is het verzoek gericht, daarvan de helft te willen beschikbaar stellen. Wordt dit toegestaan, dan zal aan een vijftal wetenschappelijke instellingen elk nog f 500 worden gevraagd. Een dier vijf instellingen zou het Kon. Instituut zijn, tot welks Bestuur Prof. Berg thans het verzoek richt, hem zoodanig subsidie te willen verleenen.

Uit de gevolgde besprekingen blijkt, dat het Bestuur bereid is het gevraagde subsidie te verleenen, mits de Penningmeester, die niet aanwezig is, geen financieele bezwaren heeft. De Secretaris zal zich daartoe met Mr. Menten in verbinding stellen.

Als tweede punt brengt Prof. Berg nogmaals in bespreking een heruitgave van de Babad Tanah Djawi, editie-Meinsma, met vertaling. Over het nut van een heruitgave zijn allen het eens, niet aldus over de vertaling. Na ampele discussie blijkt evenwel een meerderheid ook een vertaling gewenscht te achten, opdat historici en ethnologen, die den oorspronkelijken tekst niet lezen kunnen, toch kennis zullen kunnen maken met de voor hen belangrijke passages uit de Babad.

Prof. Holleman vraagt, of het noodzakelijk is dat een zoo belangrijke uitgave alleen door het Kon. Instituut bekostigd wordt. Hij wil aan andere instellingen subsidie vragen.

De Secretaris merkt op, dat de tweede editie totaal is uitverkocht en dat er nog meermalen naar wordt gevraagd. Op den duur zullen dus de kosten er ook ditmaal wel weer uitkomen. Zou men subsidie van andere istellingen krijgen, dan dient men die ook weer een deel van de opbrengst der verkochte exemplaren te restitueeren, wat een ingewikkelde administratie geeft.

Besloten wordt ten slotte op de begrooting voor 1939 gelden uit te trekken voor een herdruk, met vertaling, waarbij op verzoek van Prof. Van Ronkel wordt gestipuleerd, dat tekst en vertaling afzonderlijk gedrukt en verkrijgbaar zullen zijn.

Prof. Berg dankt voor de welwilende ontvangst zijner voorstellen en verlaat de vergadering.

Gelezen wordt een schrijven van de Bataafsche Petroleum Maatschappij, waarbij aan het Instituut voor 1938 wederom een bedrag van f 250 wordt toegestaan. Met instemming en dank vernomen.

Van de Universiteit te Upsala is een verzoek ingekomen om wel te willen overgaan tot ruil onzer Bijdragen en het jaarlijksch Literatuuroverzicht tegen de door genoemde Universiteit uitgegeven periodiek „Le Monde Oriental" en eventueel andere publicaties, die op Indië betrekking hebben. Aangenomen.

Op een schrijven van het Bestuur van het „XXe Congrès International des Orientalistes", te houden te Brussel van 5 tot 10 September 1938, met verzoek te willen mededeelen, door wie het Kon. Instituut zich op bedoeld congres zal laten vertegenwoordigen, zal worden geantwoord, dat de delegatie van het Instituut zal bestaan uit de Heeren Prof. Dr. N. J. Krom, president, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Prof. Dr. J. Gonda en den Heer R. A. Kern.

Gelezen wordt een schrijven van den rektor der Universiteit van Stellenbosch, waarin dank wordt uitgesproken voor de toezending der volledige serie Adatrechtbundels. Tevens wordt daarbij aan het Instituut aangeboden de reeks der „Annale van die Universiteit van Stellenbosch", voor zoover die handelen over de naturellen van Zuid-Afrika. Prof. Holleman deelt hierbij nog mede, dat in een aan hem gericht schrijven van genoemden rektor ook nog wordt toegezegd de toezending van de belangrijke Bantoo-studies.

De Secretaris deelt mede, dat bij beschikking van den Minister van Koloniën van 15 Maart is bepaald, dat het resteerende bedrag voor de uitgave van het werk van Heinsius en Brouwer over de Indische Staatsregeling van 1925, door het Departement van Koloniën zal worden betaald, en dat bedoeld werk voor f 25 in den handel zal worden gebracht.

Verder heeft de Secretaris een schrijven ontvangen van den uitgever J. Schipper te Hilversum, waarin deze verzoekt ter wille van een bij hem te drukken dissertatie, waarvan hij den auteur niet noemt, een veertiental foto's uit het door het Instituut uitgegeven werk „Ethnografie van de Kleine Soenda-eilanden in beeld", te willen afstaan. De Secretaris heeft daarop geantwoord, dat de schrijver dier dissertatie zich persoonlijk tot hem kan wenden, alswanneer wellicht *enkele* foto's beschikbaar zullen worden gesteld. De vergadering verklaart zich hiermede accoord.

Ten slotte stelt de Secretaris voor, de April-vergadering niet te houden op den derden Zaterdag, die valt tusschen den Goeden Vrijdag en den Eersten Paaschdag. Besloten wordt die vergadering te houden op Zaterdag 9 April.

Rondvraag.

Prof. Van Ronkel informeert, in verband met het uitgeven van de Hikajat Noen Parisi, hoeveel exemplaren er reeds verkocht zijn van de door den Heer Cowan bewerkte Hikajat Malem Dagang. De Secretaris zal bij Nijhoff informeeren, maar heeft den indruk, dat er weinig of geen exemplaren van verkocht zijn, welke mededeeling, naar Prof. Van Ronkel opmerkt, tot voorzichtigheid maant.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren O. L. Helfrich en P. de Roo de la Faille, alsmede van de Bataafsche Petroleum Maatschappij en van The Royal Empire Society te London. Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 9 APRIL 1939.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman en Dr. F. W. Stapel.

De Heeren Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam, Dr. Alb. C. Kruyt en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen te lezen, zoowel van de Algemeene als van de Bestuursvergadering, beide op 19 Maart. Die van de Algemeene Vergadering worden ongewijzigd goedgekeurd, die van de Bestuursvergadering na een tweetal kleine veranderingen.

Tot lid wordt benoemd de Cultuur-Maatschappij Trangkil te 's-Gravenhage.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden: Dr. Th. G. Th. Pigeaud, J. C. Ligtvoet, A. Winkelaar, W. Dunnebier, Dr. D. A. Rinkes, K. W. L. Bezemer, H. L. Barre, O. A. ten Cate, Dr. J. Edel, J. O. Olt, K. R. Perretsz, Mr. B. van Eyk, Dr. K. A. H. Hidding en Mr. Th. A. Charls.

Gelezen wordt een schrijven van het Atjeh-Instituut te Amsterdam, waarbij voor de uitgave van het Atjehsch heldendicht „Hikajat Noen Parisi" een subsidie van f 200 wordt beschikbaar gesteld, indien van andere zijde het ontbrekende wordt aangevuld. In dank vernomen.

Volgt een schrijven van Prof. Dr. C. C. Berg, waarin deze dank betuigt voor de door het Instituut verleende bijdrage van f 500 in de kosten van het voorgenomen dialect-onderzoek op Java, en toe-

zegt het Instituut op de hoogte te houden van zijn onderhandelingen met andere instellingen.

Bij schrijven van den Rektor van de Universiteit te Stellenbosch wordt het Instituut aangeboden een volledig stel Bantoo Studies, met uitzondering van Band II, die uitverkocht is. Dankbaar aanvaard.

Het Bestuurslid Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam deelt per brief aan de Bestuursvergadering mede, dat hij vóór het einde dezer maand voor eenigen tijd naar Indië vertrekt en dus voor zoolang afscheid van het Bestuur neemt. Besloten wordt Z. E. de beste wenschen voor zijn reis te doen toekomen.

De Secretaris deelt mede, dat van het door den heer Cowan uitgegeven handschrift Hikajat Malem Dagang tot heden geen enkel exemplaar is verkocht.

Mejuffrouw De Blocq, wier tijdelijke indienststelling bij het Instituut is beëindigd, heeft verzocht als volontaire werkzaam te mogen blijven, wat gaarne is aanvaard.

Op voorstel van den Secretaris wordt besloten den heer Van Naerssen voor de door hem samengestelde bibliographie een honorarium toe te kennen, berekend naar f 12.50 per vel druks.

Rondvraag.

De voorzitter wijdt enkele vriendelijke woorden aan het door den Secretaris bewerkte vijfde deel van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum. Verder deelt Z. H. G. mede, van den heer Dr. Verhoeven het verzoek te hebben ontvangen, om door het Instituut adhaesie te doen betuigen met een door hem gedane poging tot volledige openstelling der Indische Archieven. De Voorzitter verzoekt den Heeren Prof. Van Kan en Dr. Stapel hierbij van advies te willen dienen.

Ten slotte overhandigt de Voorzitter een artikel voor de Bijdragen, getiteld „Tjandi Papak?"

De Heer Kern biedt twee artikeltjes voor de Bijdragen aan, „De beteekenis van het woord datang" en „pun, pura".

Dr. Rassers dankt voor de door het Instituut aan het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden aangeboden collectie oude Chineesche munten.

Prof. de Josselin de Jong adviseert, mede namens Mr. Van Ossenbruggen, tot opneming in de Bijdragen van het door Pater Geurtjens omgewerkte artikel van Pater De Klerk, Kei-eesche huwelijks-adat.

Prof. Gonda heeft opnieuw klachten over de onvoldoende correctie ter drukkerij-Smits. Bij het verbeteren der drukproeven worden herhaaldelijk nieuwe fouten gemaakt. Ook de Secretaris heeft klachten en zal een en ander met den directeur der drukkerij bespreken.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van de Heeren: G. L. Tichelman en F. Oudschans Dentz, benevens van de bibliotheek der Landbouwschool te Deventer.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 21 MEI 1938.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heer Mr. E. E. Menten (Penningmeester) had bericht van verhindering gezonden; Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië.

Nadat de Voorzitter de vergadering heeft geopend, leest de Secretaris de notulen, die ongewijzigd worden goedgekeurd.

Overleden zijn de leden: S. M. Hugo van Gijn en Dr. P. V. van Stein Callenfels. Bedankt heeft Ir. Th. K. L. van Dort.

Tot lid worden benoemd de Heeren: Jhr. Mr. P. R. Feith en G. L. Tichelman.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden: Mr. L. W. Ch. de Bruyn, J. D. W. de Haan, C. J. Batenburg, R. E. Vel-

leman, J. H. Spits, M. Lawalata, Dr. H. H. Juynboll, Mr. J. A. Jonkman, A. Th. van der Veer, Mr. F. E. T. van Koetsveld, P. J. Klein en K. P. Perretsz, benevens van de Royal Anthropological Institute te Londen.

Gelezen wordt een schrijven van het Hoofd van Gewestelijk Bestuur van Atjeh, waarin wordt gevraagd, wanneer de verlangde exemplaren van de Hikajat Noen Parisi kunnen worden tegemoet gezien. Met beantwoording van dit schrijven zal worden gewacht tot het advies van de commissie ad hoc zal zijn binnengekomen. De Heer H. T. Damsté, die door het beëindigen van zijn Bestuurslidmaatschap ook uit die Commissie is getreden, wordt vervangen door Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel.

Binnengekomen is het Driejaarlijksch Verslag van de Adatrechtstichting, dat door den Voorzitter wordt voorgelezen, en geen aanleiding geeft tot op- of aanmerkingen. Op voorstel van den Voorzitter wordt besloten, genoemd Verslag voor kennisgeving aan te nemen, onder dankbetuiging aan den opsteller, Prof. Mr. F. D. Holleman.

Komt aan de orde een schrijven van Dr. C. Nooteboom, ter aanbieding van een artikel voor de Bijdragen, getiteld: „Jachtritueel op Soemba". De Heeren Dr. Kruyt en Prof. Dr. de Josselin de Jong verklaren zich bereid van advies te dienen.

Dr. Walter Aichele bedankt nogmaals voor zijn benoeming tot buitenlandsch Lid en dringt er op aan zijn achterstallige contributie, die hij niet mag overmaken, te voldoen in den vorm van boekgeschenken. Geantwoord zal worden dat het Bestuur prijs zou stellen op een dit jaar uitgekomen werk van Stübel, Die Li-Stämme.

Op een verzoek van Prof. T. J. Bezemer te Wageningen, om voor een door hem samen te stellen bloemlezing van Indonesische Litteratuur enkele stukken te mogen overnemen uit een door het Instituut in 1883 uitgegeven verhandeling van wijlen Dr. Matthes, „Proeven van Boegineesche en Makassaarsche Poëzie", zal gunstig worden geantwoord.

Een schrijven van de Nederl. Maatschappij voor Nijverheid en

Handel, met verzoek om lid van genoemde Maatschappij te worden, wordt voor kennisgeving aangenomen.

Vervolgens komen in bespreking de verschillende candidaten, die zich aangemeld hebben vóor de functie van adjunct-Secretaris, naar aanleiding der benoeming van den Heer F. H. van Naerssen tot Conservator van het Koloniaal Instituut te Amsterdam. Na ampele discussie wordt met 7 van de 9 stemmen (Prof. Holleman had inmiddels de vergadering moeten verlaten) benoemd de Heer H. C. J. M. van Meurs, oud adjunct-Referendaris van de Algemeene Secretarie te Buitenzorg. In verband met de voorbereiding van den Heer Van Meurs, die momenteel buitenslands vertoeft, zal aan het Koloniaal Instituut worden verzocht, den Heer Van Naerssen tot medio Juli a.s. ter beschikking van ons Instituut te willen laten.

De Secretaris is er door Mr. van Ossenbruggen op voorbereid, dat een verzoek zal binnenkomen van een met verlof hier te lande vertoevend Oostind. Bestuursambtenaar, om een volledige reeks der Adatrechtbundels te verkrijgen tegen sterk gereduceerden prijs, b.v. één vierde van den handelsprijs. Na discussie wordt besloten dit verzoek van de hand te wijzen om de daaraan verbonden consequenties.

Verder deelt de Secretaris mede, dat de Directeur der drukkerij-Smits hem heeft toegezegd voor een betere correctie bij het drukken van 's Instituuts uitgaven te zullen zorgen.

De volontair Van der Jacht, werkzaam op het Bureau van het Instituut, zal in de eerste dagen van Juni zijn functie moeten neerleggen, daar hij is opgeroepen voor vervulling van zijn militieplichten.

Ten slotte stelt de Secretaris voor den handelsprijs van deel I der Verhandelingen van het Instituut, De Oostindische Compagnie te Patani, door Dr. H. Terpstra, te bepalen op f 4. Akkoord.

Rondvraag:

Prof. Gonda vraagt, hoeveel aanvragen er reeds zijn binnengekomen voor toezending van het genoemde werk van Dr. Terpstra. De Secretaris antwoord: ongeveer 40.

Ook vestigt Prof. Gonda er de aandacht op, dat ons Reglement wel spreekt van Bijdragen en Werken, maar niet van Verhandelingen. De Secretaris wijst er op, dat die Verhandelingen te beschouwen zijn als een deel van de Bijdragen, met dien verstande, dat de kortere artikelen in de Bijdragen, de meer uitvoerige in de Verhandelingen

een plaats zullen vinden. Er is evenwel niets tegen om te gelegener tijd het Reglement, dat nog enkele andere wijzigingen behoeft, in deze aan te vullen.

De Voorzitter deelt mede, dat hij de vergadering van 18 Juni niet zal kunnen bijwonen, zoodat Prof. van Ronkel dan de leiding zal nemen.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van de Heeren: Dr. P. Zoetmulder, S. J., Mr. C. T. Bertling, A. J. de Lorm, Prof. Dr. F. D. K. Bosch, Dr. D. J. H. Nyèssen, H F. Tillema, O. Dempwolff, J. Keuning, M. D. Latour O. P., O. L. Helfrich en J. W. J. Wellan, alsmede van de Universiteit Stellenbosch, de Koninklijke Petroleum Maatschappij en de Drukkerij „De Toekomst" te Soerabaja.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 18 JUNI 1938.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Mr. F. D. Holleman, Prof. Dr. J. Gonda en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan en Mr. E. E. Menten (Penningmeester) hadden bericht van verhindering gezonden. De heer Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië.

Prof. van Ronkel opent de vergadering en op zijn verzoek leest de Secretaris de notulen, die ongewijzigd worden goedgekeurd.

Overleden is het oud-Bestuurslid Prof. Mr. Ph. Kleintjes.

Bedankt hebben de Heeren: J. O. Ott, A. G. de Vries en A. J. C. Krafft.

Tot student-lid worden benoemd de Heeren: R. H. K. Poeradiredja en M. Verkammen.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden: L. Ch. Damais, N. A. van Wijk, Dr. L. de Vries, K. W. L. Bezemer, Mr. J. K. Onnen, P. Reinking, Mr. B. van Eyk, Dr. E. A. B. Boerenbeker, W. A. van der Capellen, C. W. Nortier, Mevr. J. M. Vermont, A. W. Ridderhof en J. D. W. de Haan.

Aan den Heer F. H. van Naerssen wordt op zijn verzoek eervol ontslag verleend als adjunct-Secretaris van het Instituut.

Gelezen wordt een schrijven van Dr. D. J. H. Nyèssen te Tananarive (Madagaskar), waarbij ter plaatsing in de Bijdragen wordt aangeboden een „Verslag van het Anthropografisch Onderzoek van Zuid-West Madagaskar". Daar uit den begeleidenden brief kan worden afgeleid, dat dit verslag ook elders zal worden gepubliceerd, in welk geval het niet voor opname in de Bijdragen in aanmerking komt, heeft de Secretaris zich tot Dr. Nyèssen gewend om inlichtingen daaromtrent. Het antwoord daarop dient eerst te worden afgewacht.

De Heer H. J. Koster te Medan zond een serie foto's in met een beschrijving van het Chineesche feest Tsing Bing, ter plaatsing in de Bijdragen. De Heeren Kruyt en Rassers verklaren zich bereid van advies te dienen.

De Scretaris deelt mede, dat hij namens het Bestuur een brief van rouwbeklag heeft gezonden aan Mevr. de Wed. Prof. Mr. Ph. Kleintjes.

Het lid S. W. G. Gisius heeft al sedert drie jaar geen contributie meer betaald en reageert niet op hem gezonden brieven. Het Bestuur besluit genoemd lid te royeeren wegens wanbetaling.

De pogingen van den Penningmeester om fondsen bijeen te krijgen tot het doen drukken van een extra-deel der Bijdragen, met het oog op den grooten voorraad kopie, zijn voorloopig mislukt. Een gunstiger tijdstip zal worden afgewacht.

Rondvraag:

Prof. Gonda vraagt, wat er nu gedaan zal worden om den grooten

voorraad kopie in te loopen, nu er geen fondsen voor een extra-deel verkregen zijn. De Secretaris-Redacteur wijst erop, dat die achterstand toch, zij het in wat langzamer tempo, verdwijnen zal, sedert besloten is 60 vel per jaar te drukken.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van de Heeren O. L. Helfrich, J. A. de Lorm, Ir. A. D. R. Verbeek, Dr. J. M. Nyèssen en Adolf Schmalix.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING
VAN 17 SEPTEMBER 1938.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Mr. F. D. Holleman, Prof. Dr. J. Gonda en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), Mr. E. E. Menten (Penningmeester) en Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, hadden bericht van verhindering gezonden. Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië.

De Voorzitter opent de vergadering, waarop de Secretaris de notulen leest der bijeenkomst op 18 Juni 1938. Deze worden ongewijzigd goedgekeurd.

In aansluiting daarbij leest de Voorzitter een schrijven voor, door hem ontvangen van Prof. Mr. A. H. M. J. van Kan, waarin deze mededeelt, dat hij tot zijn spijt zich genoopt voelt ontslag te vragen als Bestuurslid. Dit wordt door de vergadering met leedwezen vernomen.

Bedankt hebben de leden: S. Nijdam en W. Daniels.

Als donateur heeft zich aangemeld de Heer W. A. Petri, voor het loopende jaar ten bedrage van f 25,

Tot lid worden benoemd de Heeren: Dr. D. Schoute, J. Heemstra, Dr. Ir. P. Cohen Henriquez, Mr. T. O. Palte en A. A. Gerbrands, student-lid.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden: R. Kijlstra, Dr. J. Edel, Prof. Mr. J. M. J. Schepper, C. J. Grader, A. Dirks, Mr. J. A. Jonkman, A. Hueting, Prof. Dr. G. W. J. Drewes, Prof. Dr. C. C. Berg, O. A. ten Cate, H. Versteegh, Dr. A. W. J. Th. à Th. van der Hoop, W. O. L. Bethbeder, J. de Kloet, Dr. J. F. Stutterheim, F. P. Thomassen, N. A. van Wijk, Dr. J. L. Swellengrebel, Dr. H. H. Juynboll en Mr. F. E. F. van Koetsveld.

Van Mevrouw de Weduwe Prof. Mr. Ph. Kleintjes is een dankbetuiging binnengekomen voor het schrijven van rouwbeklag, tot H.E. gericht naar aanleiding van het overlijden van Haar echtgenoot.

Gelezen wordt een schrijven van den Heer H. Costenoble, waarin deze vraagt wanneer zijn reeds in 1935 aangenomen Chamoro Grammatik zal worden uitgegeven. Geantwoord zal worden dat, indien eenigszins mogelijk, op de begrooting voor 1939 een post daarvoor zal worden opgebracht.

Aan de hand van een drietal brieven van Dr. A. Zieseniss en een schrijven van Prof. Berg deelt de Secretaris mede, dat uit de correspondentie met eerstgenoemde gebleken is, dat Z.E.Z.G. op het indertijd voor publicatie door het Instituut aangenomen artikel, Das Wrhaspatitattwa, nog een vervolg van circa 400 folio's heeft geschreven en deze beide deelen liefst als één geheel, en dan als een afzonderlijk werk, uitgegeven wenschte te zien. Dit zou, naar de meening van den Secretaris, een treden zijn in de rechten van andere, reeds vroeger aangenomen publicaties van dezen omvang, o.a. van de Chamoro Grammatik van den Heer H. Costenoble, die reeds van 1935 af op uitgave wacht. Ook wijst de Secretaris er op, dat er, blijkens de notulen, steeds sprake is geweest van een artikel in de Bijdragen, en dat dit „artikel" ongeveer een geheelen jaargang zou innemen. Verder dat dit tweede, omvangrijke deel, nimmer ter tafel is gebracht of aan een commissie van advies aangeboden.

Besloten wordt, den Heer Dr. Zieseniss mede te deelen, dat het eerste deel van zijn verhandeling, dat een afgesloten geheel vormt, in de Bijdragen zal worden opgenomen. Het tweede deel zal, indien het

aan het Bestuur wordt aangeboden, opnieuw een punt van onderzoek en overweging uitmaken, waartoe, als gebruikelijk, een commissie van advies zal worden aangewezen.

De Heer Dr. E. J. van den Berg op Baoe-Baoe bericht, dat de herbewerking van zijn dissertatie, De Val van Sora, gereed is en spoedig zal worden opgezonden. Besloten wordt opnieuw advies te verzoeken, voor het uitbrengen waarvan zich de Heeren Prof. Gonda en Dr. Rassers beschikbaar stellen.

Op een schrijven van Mrs. Thomas E. Perard, waarbij H.E. ter publicatie aanbiedt een door wijlen haar echtgenoot in Nederlandsch-Guyana verzamelden bundel manuscripten over folklore, zal worden verzocht, genoemde manuscripten op te zenden, onder mededeeling dat bij gebleken geschiktheid voor opname in de Bijdragen, een honorarium van f 25 per vel druks kan worden uitgekeerd.

De Heeren Prof. de Josselin de Jong en Dr. Alb. C. Kruyt verklaren zich bereid, te zijner tijd advies uit te brengen.

Een door den Heer M. A. Bouman aangeboden bijdrage, De Aloreesche dansplaats, wordt om advies in handen gesteld van de Heeren Prof. de Josselin de Jong en Dr. Rassers.

In een schrijven van 25 Augustus biedt het Department of Anthropology van de University of Denver zijn eerste monographie „Primitive Artists" aan in ruil voor een onzer publicaties. Besloten wordt Adatrechtbundel no. XL beschikbaar te stellen.

Van Prof. Dr. M. A. J. Wensinck is ontvangen het rapport, uitgebracht aan de Union Académique Internationale, aangaande de Concordantie en de Indices van de Moh. traditie-literatuur. Voor kennisgeving aangenomen.

Een door Prof. Dr. J. H. F. Kohlbrugge samengestelde biografie over Willem Jacob van de Graeff, wordt voor advies in handen gesteld van Prof. Krom en Dr. Stapel.

Ontvangen is een uitnoodiging van den directeur der afdeeling Volkenkunde van het Koloniaal Instituut te Amsterdam tot een bezoek aan de Jubileum-tentoonstelling in het Koloniaal Museum aldaar. Onder dankbetuiging zal worden geantwoord, dat enkele leden die

tentoonstelling bereids hebben bezocht en dat anderen dit alsnog zullen doen.

Secretaris. Deze deelt mede, dat de Heer Van Naerssen den 15den Juli zijn taak heeft neergelegd. Op den morgen van dien dag heeft de Voorzitter, op den namiddag de Secretaris afscheid van hem genomen. Op denzelfden dag is de Heer Van Meurs als adjunct-Secretaris geïnstalleerd.

Vervolgens doet de Secretaris enkele mededeelingen over de gegevens aangaande het Engelsche interregnum op Java, welke in het bezit waren van wijlen Dr. F. de Haan en waaromtrent deze bij testamentaire beschikking bepaald had, dat ze verbrand moesten worden. De Heer Kern vult deze mededeelingen aan. Verbranding is voorloopig voorkomen en waarschijnlijk zullen de bedoelde gegevens, die eigendom van den lande zijn, gespaard blijven.

Rondvraag:

Prof. Krom doet enkele mededeelingen, in verband met de door het Instituut uitgegeven bibliographie en die, welke door het Comittee of Historical Sciences wordt gepubliceerd. Ook de opgave in Adatrecht-bundel no. 40 kan worden vergeleken.

De Heer Kern wijst op het belang van een inventaris met klapper van de platen, foto's, enz. in het bezit van het Instituut. De Secretaris deelt daarop mede, dat zoodanige inventaris tot zijn desiderata behoort, doch dat hij, zonder uitbreiding van personeel, geen kans ziet dien wensch in vervulling te doen gaan. Misschien ware met een ontwikkeld volontair iets te doen. Prof. Krom wijst in dit verband op afgestudeerde indologen, die nog niet dadelijk kunnen worden uitgezonden. Getracht zal worden in dezen zin iets te bereiken.

Dr. Kruyt brengt ter tafel een artikel „Merapoe", van de hand des heeren L. Onvlee. De Heeren Dr. Kruyt en Kern stellen zich beschikbaar om van advies te dienen.

Prof. Holleman stelt voor, den prijs van Adatrechtbundel no. 40 te bepalen op f 6, waarmee de vergadering accoord gaat. Verder deelt Z.H.G. mede, dat de commissie overweegt de in dien bundel voorkomende „Aanvullende Literatuurlijst" ook afzonderlijk in den handel te brengen voor f 1.50. Koopers van de oorspronkelijke literatuurlijst, die f 5.50 kost, zullen daarbij deze Aanvullingen als premie krijgen.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van de Heeren: Dr. Alb. C. Kruyt, Dr. H. Bergema, G. L. Tichelman, Jhr. B. C. C. M. M. van Suchtelen, Dr. W. H. Rassers, D. Mulder, Dr. J. M. Somer, Dr. W. M. F. Mansvelt, A. J. de Lorm, benevens van de Intern. Crediet en Handelsver. Rotterdam, de Indische Spaarbank, de Billiton-Maatschappij en den Oudheidkundigen Dienst in Ned.-Indië.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 15 OCTOBER 1938.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. N. J. Krom (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (onder-Voorzitter), R. A. Kern, Dr. W. H. Rassers, Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong, Dr. Alb. C. Kruyt, Prof. Dr. J. Gonda, Prof. Mr. F. D. Holleman en Dr. F. W. Stapel (Secretaris).

De Heer Mr. E. E. Menten (Penningmeester) had bericht van verhindering gezonden. Dr. C. W. Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam vertoeft tijdelijk in Indië. Er is één vacature.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris, de notulen te lezen der vergadering van 17 September. Deze worden na een kleine wijziging goedgekeurd.

Het lidmaatschap is opgezegd door de Heeren: Ir. B. B. C. Felix, Mr. J. Kunst, J. H. Schwab en M. Quast, de beide laatsten student-lid.

Bericht van veranderd adres is binnengekomen van de leden: Mr. P. G. Bijdendijk, C. J. Grader, Dr. W. Kern, Mr. M. H. van Capelle, W. Dunnebier, A. G. Hey, Prof. S. J. Bezemer, S. Hettinga en H. L. Barre.

Van de drukkerij-Smits is een offerte ontvangen voor het drukken

van de Chamoro Grammatik van den Heer H. Costenoble. De omvang zal circa 32 vel zijn en de drukkosten zullen ± f 1600 bedragen. In verband hiermede deelt de Secretaris mede, dat dit bedrag in 1939 waarschijnlijk beschikbaar kan worden gesteld. Hij weet evenwel niet, of de Heer Costenoble aanspraak maakt op honorarium. Mocht dit het geval zijn, dan zal de uitgave in 1939 *niet* mogelijk zijn. Besloten wordt den Heer Costenoble van een en ander in kennis te stellen en hem te verzoeken een beslissing te willen nemen.

Gelezen wordt een schrijven van Dr. J. H. Nyèssen, uit Madagaskar, ten geleide van 578 foto's op volkenkundig gebied. Aan genoemden Heer zal de dank van het Instituut worden overgebracht, en hem zal tevens worden verzocht ook de series der andere volken, omtrent welke het onderzoek nog gaande is, op te zenden. De kosten worden verrekend met de contributie van genoemd lid.

Besloten wordt, lid te worden van de Deutsche Gesellschaft für Kulturmorphologie à 5 R.M. per jaar, waarvoor het Instituut de periodiek Padeuma, Mitteilungen zur Kulturkunde, zal ontvangen.

In een schrijven van 9 October spreekt Dr. A. Zieseniss er zijn vreugde over uit, dat besloten is zijn verhandeling, Das Wrhaspatitattwa, in de Bijdragen op te nemen. Prof. Gonda deelt in dit verband mede, dat genoemde verhandeling niet persklaar is. Er is veel in geschrapt en er zijn vele toevoegingen, waarvan dikwijls begin of einde niet aansluiten. De pagineering is niet in orde, inleiding en slot ontbreken en enkele citaten moeten nog worden ingevuld. Prof. Gonda biedt aan, daarover aan Dr. Zieseniss te schrijven, terwijl de Secretaris de kopie zal terugzenden.

Namens de Commissie voor het Adatrecht is het verzoek ontvangen tot leden dier commissie te willen benoemen de Heeren Mr. W. de Roo de la Faille te Den Haag en Mr. K. P. van der Mandele te Rotterdam. Met algemeene stemmen wordt tot die benoeming besloten.

Secretaris. Deze legt over de rekening van de drukkerij Smits voor Adatrechtbundel no. 40. Deze bundel omvat 37 vel druks en is geheel op rekening van het Instituut gebracht. Op grond van de overeenkomst met de Commissie voor het Adatrecht betaalt het Instituut

maximaal 30 vel. Daar de vellen verschillend in prijs zijn wordt besloten, dat de Commissie voor het Adatrecht van de zuivere drukkosten 7/37 zal betalen en het Instituut de rest.

De Secretaris vraagt of het Bestuur dadelijk een tusschentijdsche verkiezing wenscht ter voorziening in de vacature-Van Kan, òf daarmee wil wachten tot de Jaarvergadering in Maart. Tot dit laatste wordt besloten.

Rondvraag:

Prof. van Ronkel verklaart nog geen advies te kunnen uitbrengen over de Noen Parisi, daar hij genoemde hikajat niet ontvangen heeft. De Secretaris zal dit verzuim herstellen.

De Heer Kern adviseert, mede namens Dr. Kruyt, tot opneming in de Bijdragen van het artikel „Merapoe", van Ds. van Dijk.

Aan den Secretaris wordt verzocht aan Dr. L. Onvlee, die de transcriptie der Soembawasche woorden verzorgde, te vragen, wat de beteekenis is der accent- of andere teekens, door hem op tal van woorden geplaatst.

Prof. de Josselin de Jong brengt, mede namens Dr. Rassers, advies uit over het artikel van den Heer Bouwman „De Aloreesche dansplaats". Besloten wordt dit artikel aan te nemen, met verzoek aan den Secretaris een aantal on-Nederlandsche uitdrukkingen te wijzigen.

Boekgeschenken zijn binnengekomen van de Heeren: Ir. J. H. Brinkgreve, Dr. Alb. C. Kruyt, G. L. Tichelman, Dr. D. J. H. Nyèssen, benevens van de N.V. H. D. Tjeenk Willink en Zoon, het Proefstation voor de Java-Suikerindustrie, de Vereeniging voor de Kinacultuur, de Ver. voor de Kapok- en Cacao-cultuur in Ned.-Indië, de Koffie Producenten Vereeniging, de Federatie van Nederlandsch-Indische Bergcultuur-ondernemingen en de Internationale Vereeniging voor de Rubbercultuur in Nederl.-Indië.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.